



W. Arthur Jeffery



فقه القرآن والسنة

القصاص

محمود شلتوت
عضو جماعة كبار العلماء

الجزء الأول

١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
٣٣ شارع قصر النيل

مطبعة العلوم بشارع الخليج ١٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الرحمة ونبي الهداية .

وبعد - فقد عهد إلى فى (سنة ١٣٦٤ هـ — ١٩٤٠ م) أن أدرس فقه القرآن والسنة لطلبة دبلوم الشريعة من خريجى كلية الحقوق (قسم الليسانس) فى جامعة فؤاد الأول ، فألقيت فى الموضوع جملة محاضرات ؛ وقد رغب طلبة القسم فى أن تكون بيدهم ليتسنى لهم الرجوع إليها عند الحاجة ، وهذه هى المحاضرات كما ألقيتها ، وأرجو أن يجعل الله لهم منها مصدر خير فى تلك المادة.

وهذه المادة هى المادة المعروفة عند علماء الشريعة قديما وحديثا بتفسير آيات الأحكام وشرح أحاديث الأحكام، وقد أفردت هذه وتلك بالتأليف والتدوين كما سيعرف بعد .

ولكى نحدد المعنى المقصود من هذا العنوان ينبغى أن نقدم الكلام على هذه المفردات (الفقه-القرآن-السنة) ، ثم نقفى بإيجاز ببيان محتويات القرآن والسنة، ثم نعرض إلى أسباب اختلاف الأئمة فى فقه القرآن والسنة ، ونذكر لذلك جملة أمثلة تطبيقا لأسباب الاختلاف فى مواضع الاختلاف .

ونظراً إلى أن موضوع (القصاص) له أهمية عظيمة فى جوانب: التشريع والاجتماع والبحث الفقهى ، قد ترجح عندى أن يكون هو الموضوع المختار للدراسة من موضوعات تلك المادة .

وبالله نستعين وعليه نتوكل ؟

ربيع الأول ١٣٦٥ هـ
فبراير ١٩٤٦ م

محمود شلتوت

الباب الأول

الفقـــه

١ – الفقه فى الوضع اللغوى – ٢ – الفقه فى الاستعمال القرآنى والصدر الاول – ٣ – اصطلاح الفقهاء فى كلمة (فقه) – ٤ – ابتناء البحث الفقهى على مصلحتى الدين والدنيا – ٥ – أثر ذلك فى ناحيتى الاستنباط والعمل ٦ – جفوة المسلمين للفقه فى العصر الاخير.

---

١ – الفقه فى الوضع اللغوى :

فى المعاجم اللغوية الفقه : العلم بالشىء والفهم له والفطنة . يقال فقـــه الرجل يفقه إذا علم وفهم . وفقه إذا صار الفقه له سجيـة . وقال الراغب الأصفهانى فى غريب القرآن : الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم . وقال ابن الأثير : ان اشتقاقه من الشق والفتح ، يريد أن هذا هو معناه الأصلى فهو كالفقأ « بالهمزة » والهمزة تتعاقب مع الهاء ، وهذا يدل على أن الفقه كما قال الراغب أخص من العلم فهو معرفة باطن الشىء والوصول إلى أعماقه . وقضية هذا أن العلم بما لايحتاج إلى تأمل ودقة نظر ، وكذا العلم لاعن طريق التأمل ودقة النظر ، لايطلق على واحد منهما « فقه » وإن كان يطلق عليهما علم وإدراك .

٢ – الفقه فى الاستعمال القرآنى والصدر الأول :

وقد وردت هذه المادة كثيراً فى القرآن ، ومواردها ترشد إلى أن المراد منها ليس مطلق العلم ، وإنما المراد منها نوع خاص من دقة الفهم ولطف الادراك . ومن ذلك قوله تعالى : « لهم قلوب لايفقهون بها » ، وقوله « فما لهؤلاء القوم

لا يكادون يفقهون حديثا »، وقوله عز وجل على لسان قوم شعيب: «ما نفقه كثيراً مما تقول ».

هذا هو معنى كلمة (فقه) فى اللغة قد استعملها القرآن فيه من غير تخصيص ولا نقل، ثم غلبت على إدراك نوع خاص من العلوم وهو علم الدين المهذب للنفوس المصلح للبشر المحقق للسعادة فى الدنيا والآخرة. قال الغزالى فى كتابه (إحياء علوم الدين): ولقد كان اسم الفقه فى العصر الأول مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على القلب. ويدلك عليه قوله عزوجل: «ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم»، قال: وما يحصل به الانذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والاجارة فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام يقسى القلب وينزع الخشية منه كما نشاهد الآن من المتجردين له. وقال بعد كلام فى هذا الشأن: ولست أقول أن اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى فى الأحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستتباع لا بطريق التخصيص كما حدث فى العصور المتأخرة.

ومن هذا الاصطلاح ما ينسب إلى أبى حنيفة فى تعريف الفقه من أنه: «معرفة النفس مالها وما عليها»، فهو يتناول الاعتقاديات والوجدانيات والعمليات، ومن هذا سمى علم الكلام (الفقه الأكبر).

ثم تخصصت الكلمة بعد العصور الأولى مرة ثانية بعلم فروع الشريعة، وكان هذا وقت أن تمايزت العلوم وعرف ما يبحث عن العقائد بعلم التوحيد أو علم الكلام، وما يبحث عن طرق علاج النفس من أمراضها وتهذيبها بالفضائل بعلم الأخلاق، وما يبحث فى معانى القرآن وأسباب النزول بعلم التفسير، وما يبحث عن رواية الحديث ودرايته بعلم الحديث. وهكذا

تخصصت كلمة (فقه) وصارت اسماً خاصاً للعلم بالأحكام العملية أو نفس تلك الأحكام .

ومع هذا لم يسمح علماء أصول الفقه بإطلاقها على كل علم بتلك الأحكام بل قيدوها بعلم الأحكام من أدلتها عن طريق الاستنباط . وبذلك أخرجوا عن مسماها ما علم من هذه الأحكام بالوحى ، وما علم منها بالتقليد ، وارتأى بعضهم أن ما علم منها عن طريق الدليل القطعى البين الذى لا يحتاج الى نظر فيه واستنباط منه كذلك خارج عن مسماه . وعليه فلا يسمى واحد من هذه الثلاثة فقها ، كما لا يسمى العالم عن أحد هذه الطرق الثلاثة فقيها . فعلم النبى بالأحكام العملية لا يسمى فقها وكذا هو لا يسمى فقيها ، اللهم إلا فيما اجتهد فيه ووصل اليه عن طريق الاجتهاد والنظر فانه (فقه) وهو بالنسبة إليه (فقيه) ، وعلم المقلد بهذه الأحكام كذلك لا يسمى فقها ، ولا يسمى هو أيضا فقيها ، والعلم بفرضية الصلاة وحرمة الزنا وأكل أموال الناس بالباطل لا يسمى فقها ، كما لا يسمى العالم بها فقيها . وقد بنى علماء الأصول هذا التخصيص على ما يقضى به الوضع اللغوى للكلمة من معانى الدقة ولطف الادراك والوصول إلى الأعماق .

٣ ـ اصطلاح الفقهاء فى كلمة (فقه) :

هذا وللفقهاء اصطلاح آخر غير اصطلاح الأصوليين ، وهو : (العلم بالفروع مطلقا) أى سواء أكانت بدلائلها أم بغير الدلائل كما نص عليه الكمال بن الهمام فى التحرير وقال : « إنه الشائع عند الفقهاء » ويرشد إلى هذا تقرير الفقهاء فى الوقف على الفقهاء أو الوصية لهم أنه ينصرف إلى الحافظين للمسائل وأقلها ثلاثة أحكام .

ولعل اصطلاح الفقهاء هذا هو عرفنا الحاضر الذى تطلق فيه كلمة (فقه) وكلمة (فقيه) على من اشتغل بتحصيل الأحكام والفروع الفقهية من

كتب المذاهب المعروفة المتداولة فهو استمرار لاصطلاح الفقهاء، وقد انقطع به اصطلاح الأصوليين وبخاصة بعد أن شاعت فكرة (قفل باب الاجتهاد)، كما انقطع به وباصطلاح الأصوليين السابق، اصطلاح العصر الأول وهو التفقه فى الدين على وجه عام فى عقائده وأخلاقه وأحكامه، كما انقطع بالجميع المعنى اللغوى وهو مطلق الفهم الدقيق.

هذه هى الأطوار التى مرت بكلمة (فقه) وجريا على اصطلاح الأصوليين الذى يتفق وغايتنا المقصودة من هذه الدراسة نستطيع أن نحدد مدلول كلمة (فقه) بأنه «الأحكام العملية التى يصل اليها الانسان بطريق النظر والاجتهاد من الأدلة الشرعية» وهى تشمل أحكام التكليف من وجوب وحرمة، وأحكام الوضع من (الشرطية) وهى جعل شىء شرطا لشىء كالقدرة على تسليم المبيع شرطا فى صحة البيع وكالعمدية والعدوانية شرطا فى وجوب القصاص (والمانعية) وهى جعل شىء مانعا من شىء كالقتل مانعا من الارث والوصية، وكالغرر مانعا من صحة البيع. (والصحة والفساد) أى اعتبار ترتب آثار التصرف عليه وعدم ترتبها كثبوت الملك وحل الانتفاع بالمبيع عند توفر الشروط فيحكم بالصحة أو عدم ذلك عند فقد شرط فيحكم بالفساد.

وقد جمع الفقهاء ما وصل اليه الأئمة عن طريق النظر والاستدلال من تلك الأحكام فى كتبهم، فبحثوا أنواع العبادات من صلاة، وصوم، وحج وزكاة، وبحثوا نظام الأسر وتكوينها وطرق حلها ونظام المبادلات المالية، وطرق استثمار الأموال وحفظها، ونظام التبرعات عينية كانت أم منفعية، ونظام الأمانات والودائع، وبحثوا نظام الوقف والوصية والميراث، وبحثوا التصرفات من جهة الاصالة والنيابة كالوكالة والقوامة، وبحثوا أحكام المداينات وطرق الاستيثاق فى الديون، كالكتابة والشهادة والرهن والكفالة، وبحثوا

طرق التعدى على النفس والمال والعرض والنسب والدين والارتفاقات العامة، كما بحثوا أنواع العقوبات التى وضعت للتعدى على شىء من هذا ، وبحثوا ما تمنحه الشريعة لولى الأمر من فرض عقوبات على تعدى الحدود الذى لم يوضع له فى أصل التشريع عقوبة خاصة وهو المسمى عندهم « بالتعزير » ، وبحثوا أيضا أحكام فاقد الأهلية فى العقود والتبرعات والمسئوليات ، كما بحثوا عن الحجر من جهة أحكامه وأسبابه ووقت رفعه وطريقة الرفع ، وبحثوا عن الخصومة وكيفية رفع الدعوى ونظام القضاء وطرق الحكم ، وبحثوا طريق تأمين الدعوة والمحافظة على سلامة البلاد ، وبينوا أصول أحكام الحرب والسلم مع الدول الأجنبية والطوائف الخارجة على الدولة، وبينوا أحكام المعاهدات والمهادنات ، وبحثوا أحكام غير المسلمين التابعين لدولة الاسلام ومعاملة المسلمين لهم وقضاء الاسلام فيما يحدث بينهم من خصومات ،وبحثوا كثيرا من أحكام الحل والحرمة فيما يتعلق بالمأكل والمشرب واللباس وسائر الشئون الخاصة بالانسان منفردا ومجتمعا مما تراه مبسوطا مدللا فى كتب الفقه على اختلاف مذاهبها واختلاف نزعاتها فى الاستدلال والتوجيه.

٤ — ابتناء البحث الفقهى على مصلحتى الدين والدنيا:

ومما تجدر ملاحظته أن الفقهاء بحثوا الفقه على أساس أنه يجمع بين مصلحتى الدين والدنيا ، وبهذا بحثوا عن العبادات كما قلنا وأخذت من الكتب الفقهية قسطا كبيرا ، وكانت أول ما يوضع فيها عند التدوين والتأليف ، كما كانت هى أول ما يلقى على أحداث طلاب الفقه، وبهذا أيضا لم يقتصر بحثهم فى المعاملات على جهة ترتب الآثار عليها أو عدم الترتب بل بحثوها أيضا من جهة الحل والحرمة ولذلك قلما نجد ناحية تخلو من كلمات : حلال . حرام. ثواب. عقاب مع كلمات : صحيح . فاسد . نافذ . موقوف .

٥ – أثر ذلك البحث فى ناحيتى الاستنباط والعمل :

وباتخاذ روح التدين أساسا فى البحث الفقهى استفاد الفقه من ناحيتين :

(الأولى) ناحية التفريع والبحث عن القواعد وطرق الاستنباط من الأصول التشريعية التماسا لمعرفة ما يريد الله من الأحكام لأفعال العباد بقدر الامكان.

و(الثانية) ناحية العمل به وتنفيذ أحكامه التماسا لرضاء الله وسعادة الآخرة. وقد كان لاستقرار هذا المعنى فى النفوس الفضل فى أن يمتنع كثير من الناس عن الايذاء وأكل الحقوق والاعتداء على الغير لاخوفا من المسئوليات الدنيوية فقط بل لخوف المسئولية الأخروية وانها لأشد وأبقى.

٦ – جفوة المسلمين للفقه فى العصر الاخير :

ولقد مضى هذا الزمن وصار الفقه الاسلامى صناعة علمية مجردة عن المعانى النفسية والقلبية، بل صار الفقه فى كثير من نواحى الحياة العملية صفحات تاريخية لاتمت إلى الواقع بأدنى سبب، وانحاز الناس جميعا فى تعاملهم وأحكامهم إلى أحكام أخرى يسيرون عليها فى حياتهم ويضبطون بها شئونهم غير ذاكرين ماعندهم من فقه ساير أرقى الحضارات التى مرت بالعالم الاسلامى، وتساير ما يمكن أن يتاح للعقول البشرية من حضارات هى أرقى مما عرفه العالم بعد.

ونرجو ألا يطول عهد هذه الجفوة التى وقعت بين المسلمين وبين فقههم الزاخر بالأصول التشريعية العامة والخاصة، وقد بدى لنا الرجاء قويا فى قرب هذا الرجاء بتوجه أبناء الحقوق المصرية إلى البحث فى الشريعة الاسلامية والتخصص فى فروعها. وبتضافر رجال القانون والشريعة على إنهاض هذا الفقه – الذى يعتبر بحق فقها قوميا للبلاد يمثل حياتها تمثيلا صحيحا ويحدد عاداتها وتقاليدها التى درجت فيها وعاشت عليها – نصل إن شاء الله إلى مانحب ونرجو والله يهدينا سواء السبيل.

الباب الثانى

القرآن

١ — القرآن في الوضع اللغوى — ٢ — القرآن عند العلماء — ٣ — المعنى وحده ليس قرآنا — ٤ — هل في القرآن ألفاظ غير عربية ؟ — ٥ — زعم أن أبا حنيفة يرى أن القرآن اسم للمعنى فقط — ٦ — حكاية الشرائع السابقة في القرآن — ٧ — حكم القراءة الآحادية في الاحتجاج — ٨ — المقصد من انزال القرآن — ٩ — محتويات القرآن — ١٠ — القرآن ليس مبتكراً فى كل ماجاء به من أحكام — ١١ — نهج القرآن فى بيان الأحكام .

---

١ — القرآن فى الوضع اللغوى :

قال الراغب الاصفهانى فى المفردات : القرآن فى الأصل مصدر نحو كفران ورجحان . قال الله تعالى « ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه » ، قال ابن عباس : إذا جمعناه وأثبتناه فى صدرك فاعمل به . وقد خص بالكتاب المنزل على محمد ﷺ فصار له كالعلم ، كما أن التوراة لما أنزل على موسى ، والانجيل على عيسى صلى الله عليهما وسلم . قال بعض العلماء : تسمية هذا الكتاب قرآنا من بين كتب الله لكونه جامعا لثمرة كتبه بل لجمعه ثمرة جميع العلوم كما أشار تعالى اليه بقوله « وتفصيل كل شىء » ، وقوله « تبيانا لكل شىء » ، وقوله « قرآنا عربيا غير ذى عوج » .

والقرآن بعد صيرورته علما على الكتاب المنزل على محمد ﷺ واشتهار ذلك عند الناس أجمعين ليس مما يحتاج إلى تعريف ، إذ ليس هناك من يجهل أنه هو هذه السور وتلك الآيات التى يقرؤها المسلمون ، ويحفظها كثير منهم بعد أن تلقوها ممن قبلهم جمعا عن جمع عن نبيهم محمد ﷺ .

٢ — القرآن عند العلماء :

ومع هذا فقد عرفه العلماء تعريفا جمع خواصه ، وذلك نظراً لما يتعلق بتلك الخواص من أحكام ويتفرع عليها من آثار قد يكون لها ارتباط بالغرض المقصود من دراستنا كما يتضح بعد .

وقد عرفوه بأنه : « اللفظ العربي المنزل على محمد ﷺ المنقول إلينا بالتواتر » . وقد سماه الله « الكتاب » ، كما سماه « القرآن » ، فقال تعالى « ذلك الكتاب لاريب فيه » وقال « إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم » . ولا تطلق الكلمة معرفة هكذا « القرآن » إلا على جميعه ، أما كلمة « قرآن » مجردة من حرف التعريف فانها تطلق على كله وعلى جزئه . فمن الأول قوله تعالى « وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث » ، ومن الثانى قولنا للآية الواحدة : هذه قرآن ، ولا يصح أن يقال هذه القرآن . هذا وقد تكلم العلماء على كيفية نزوله وأنه كان بالتدريج حسب الوقائع المقتضية وحسب الأسئلة والاستفهامات الموجهة إلى النبي ﷺ فيما يعن للناس أو يحتاجون إليه ، كما تكلموا على مكيه ومدنيه ، وبينوا خصائص كل من المكى والمدنى فى الأسلوب والمعنى والخطاب ، وعرضوا أيضا إلى نسبة المدنى للمكى ، وأفاض فى ذلك الامام الشاطبي فى كتابه « الموافقات » ببحوث ممتعة .

ولكن الذى يهمنا الآن أن نرجع إلى التعريف فنأخذ منه أركان أو عناصر القرآنية التى باختلالها كلها أو بعضها لاتتحقق حقيقة القرآنية ولا يكون الكلام قرآنا .

والتعريف المذكور يرشدنا إلى أن عناصر القرآنية أربعة :

أولا — كونه لفظا .

ثانيا — كونه عربيا .

ثالثا — كونه منزلا على محمد ﷺ .

رابعا — نقله إلينا بالتواتر ، وذلك بأن يتلقاه الجمع العظيم عن النبي ﷺ ثم ينقله جمع عن هذا الجمع ، وهكذا حتى يصل إلينا كما نطق به النبي ﷺ من غير تحريف ولا تبديل ولا نقص ولا زيادة . والنقل بهذه الطريقة هو السبيل الوحيد لصيانة القرآن وحفظه على الوجه الذى أنزل عليه . وقد كان تلقى الناس له بهذه الكيفية وحفظهم إياه فى صدورهم هو الأصل المحكم عند الاختلاف فى كتابة حرف أو كلمة منه ، وهو طريق حفظه الذى وعد الله به فى كتابه إذ يقول «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون».

٣ — المعنى وحده ليس قرآنا :

ويتفرع على العنصر الأول وهو كونه (لفظا) أن مايوحيه الله من المعانى إلى النبي ثم يعبر عنه النبي بألفاظ من عنده لايكون قرآنا ، ولا يأخذ حكم القرآن من جواز الصلاة به ، وطهارة قارئه ، وما إلى ذلك من الأحكام التى تتعلق بنفس القرآن ، فالأحاديث المروية عن النبي ﷺ وان كانت من وحى الله ليست قرآنا ، وكذلك ليس بقرآن مايبينه الناس من معانى القرآن، ويعبرون عنه بألفاظهم كالتفسير ، ولا يقال له قرآن .

٤ — هل فى القرآن ألفاظ غير عربية :

وبعنصر (العربية) نعلم أن ترجمة القرآن إلى غير لغة العرب مهما روعى فيها من الدقة لمسايرة الأصل ومحاذاته لاتكون قرآنا ولا تأخذ شيئا من أحكام القرآن التى أشرنا إليها ، بل ولا تكون مصدر تشريع لأنها تعبر عما يفهمه المترجم من القرآن كما يعبر التفسير عما يفهمه المفسر ، فلايكون الاستنباط

من أحدهما استنباطا من كتاب الله وإنما يكون أخذا بفهم من لا نقوم بفهمه حجة .

وليس معنى هذا أن ترجمة القرآن ، على معنى بيان معانيه وما احتوى عليه من آداب وارشاد بغير لغة العرب محظورة ، بل قد تكون فيما نرى طريقا متعينا لنشر ماتضمنه من عقائد وأخلاق وأحكام .

وهذا وينبغى أن نعرض هنا لمسألتين :

(احداهما) أن الله وصف القرآن فى غير موضع بأنه عربى، ثم بحث العلماء فيما إذا كان القرآن يحتوى على كلمات خارجة عن لغة العرب ، أو لا يحتوى ، وكان مثار هذا الخلاف وجود كلمات فى القرآن ليست من لغة العرب، وذلك مثل كلمة (مشكاة) للكوة ،و(الناشئة) للقيام من الليل ، و (القسورة) للأسد فإنها من لغة الحبشة ، وكلمة (غساق) للبارد المنتن فإنها من لسان الترك ، و (القسطاس) للميزان فى لغة الروم . و (السجيل) للحجارة ، و(الطين) بلسان الفرس ، و (الطور) للجبل ، و (اليم) للبحر بالسريانية .

ومجمل الرأى فى هذا أن العلماء اتفقوا على أنه ليس فى القرآن كلام مركب على أساليب غير العرب وهو مصداق الوصف بالعربية الذى ورد فى القرآن للقرآن ، واتفقوا أيضا على أن فى القرآن أعلاما من غير اللسان العربى ، مثل (اسرائيل) ، و (جبريل)،و(عمران)،و(نوح) ،و(ابراهيم).

واختلفوا بعد هذا هل وقع فيه ألفاظ مفردة ليست أعلاما من غير كلام العرب ، فذهب جماعة إلى أنه لا يوجد فيه شىء من غير لغة العرب وأنه كله بأساليبه ومفرداته عربى لا شية للعجمة فيه ، وما يوجد فيه من المفردات التى يظن أنها من اللغات الأخرى فهى مما تواردت عليه اللغات فتكلم به غير العرب كما تكلم به العرب .

ورأى آخرون وجود هذا النوع فى القرآن ، وأن وجوده وهو قليل

جدا لا يؤثر فى كون القرآن عربيا مبينا، لأن عربية الأسلوب جميعه، وعربية الكثرة الساحقة من المفردات التى تتلاشى فيها هذه القلة، مما يكفى لتحقق اتصافه بأنه عربى مبين.

وذهب جماعة ثالثة إلى أن الاصل فى هذه الألفاظ المعجمة، وقد انتقلت إلى العرب أثرا للتجاور والاختلاط فاستعملها العرب بما خففها على ألسنتهم حتى لانت بها وجرت عندهم مجرى العربى الاصيل، وعلى هذا نزل بها القرآن.

ونحن نرى ترجيح هذا القول الأخير، لان هذه الكلمات مخالفة فى وزنها للاوزان العربية المعروفة، ولأنها قليلة الاستعمال عند العرب، وبهذين يترجح الحكم بأنها غير عربية الأصل.

نعم نقلها العرب عن غيرهم بطريق المجاورة كما تقدم واستعملوها حتى لانت بها ألسنتهم، فأصبحت مما يتكلم به العرب ويتخاطبون به، وإن لم يكن من أوضاعهم، وهذا القدر كاف فى تحقق عربيته، وعدم المنافاة لوصف القرآن بأنه عربى مبين.

٥ — زعم أن أبا حنيفة يرى أن القرآن اسم للمعنى فقط:

(المسألة الثانية) أن بعض الناظرين أخذ من كلام الفقهاء فى مسألة (القراءة فى الصلاة بالفارسية)، والخلاف الذى بين الامام أبى حنيفة وصاحبيه فى جوازها — أن الامام يرى أن القرآن اسم للمعنى فقط، وأن الصاحبين يخالفانه فى ذلك، ويريان أنه اسم للفظ والمعنى معاً، وأنه لهذا رأى جواز القراءة بغير العربية فى الصلاة دونهما.

ولكن الحق أن الجميع متفقون على أن القرآن اسم للفظ والمعنى معاً، وأنه لم يذهب الى جواز القراءة بالفارسية بناء على هذا الذى نسب اليه فى مسمى القرآن، وإنما نظرا الى أن المقصود من القراءة فى الصلاة مجرد المناجاة، والمناجاة تحصل بغير العربية، ولهذا فقط رأى جوازها بالفارسية فى الصلاة.

قال الزيلعي : « والصحيح أن القرآن هو النظم والمعنى جميعا عنده لأنه معجزة للنبي ﷺ ، والاعجاز وقع بهما جميعا إلا أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة خاصة رخصة لأنها ليست بحالة الأعجاز » . ومع هذا فقد قرر الكمال في فتح القدير ان تخريج رأى الأمام على هذا الاعتبار غير صحيح أيضا وقال : « أنه معارضة للنص بالمعنى فإن النص طلب بالعربى ، وهذا التعليل يجيزه بغيرها ، ولا بعد في أن يتعلق جواز الصلاة في شريعة النبي ﷺ الآتى بالنظم المعجز بقراءة ذلك المعجز بعينه بين يدى الرب تعالى فلهذا كان الحق رجوعه إلى قولهما في المسألة » . ويريد الكمال من قوله « والنص طلب بالعربى » قوله تعالى « فاقرءوا ماتيسر من القرآن » ، وبهذا يثبت أن الاجماع منعقد على أن القرآن اسم للفظ والمعنى حتى فيما يختص بقراءة الصلاة .

٦ — حكاية الشرائع السابقة في القرآن :

والعنصر الثالث للقرآنية هو عنصر التنزيل على محمد ، وهذا العنصر يدلنا على أن ما أنزل على الأنبياء السابقين كابراهيم ، وموسى ، ولم يحك في القرآن لا يكون قرآنا ، أما ما أنزل عليهم وقص علينا في القرآن بالانزال على محمد فهو قرآن قطعا تثبت له سائر أحكام القرآن . ولكن هل يكون — إذا تضمن حكما كلفوا به — مصدر تشريع لنا فنلزم به أيضا كما كانوا ملزمين به ؟ هذه هي المسألة التى بحثها علماء الاصول تحت عنوان (شرع من قبلنا) . وخلاصة ماقالوه فيها أنه إذا قرنت حكاية الشرائع السابقة في القرآن بما يدل على نسخها عندنا فليست تشريعا لنا باتفاق ، وإذا قرنت بما يدل على تقريرها وكتابتها علينا كما كتبت على الذين من قبلنا فهي تشريع لنا باتفاق .

أما إذا ذكرت مجردة عما يدل على نسخها أو تقريرها فهى محل خلاف بين العلماء : فذهب جمهور المالكية ، والحنابلة ، والحنفية إلى أنها شرع لنا ، وذهب

جمهور الشافعية، والأشاعرة، والمعتزلة، إلى أنها ليست شرعا لنا. وقد تكفلت كتب أصول الفقه ببيان آراء الفريقين ومناقشة الأدلة فليرجع إليها من شاء.

غير أنه ينبغي أن يعلم أن من أهم ما يترتب على الخلاف في هذه المسألة ومعرفة الحق فيها تبين المصدر التشريعي لمثل نظرية «القصاص في الجروح والاطراف» التي يقررها الفقه الاسلامي كتشريع عام، فعلى رأي المثبتين يكون القرآن بما يحكيه في سورة المائدة عن التوراة من تشريع (العين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن)، هو المصدر التشريعي الخاص، أو من المصادر التشريعية الخاصة لهذا الحكم، أما على رأي النافين فإن النظرية لا يكون لها مصدر تشريعي خاص بها من القرآن، وإذاً فهم يلتمسون مصدرها من العمومات القرآنية مثل قوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»، ومثل قوله عز وجل: «وجزاء سيئة سيئة مثلها»، وبما يروى من الأحاديث في الوقائع الزمنية التي حدثت على عهد الرسول ﷺ، وبما يذكرون من إجماع أثرا لهذين المصدرين.

٧ – حكم القراءة الآحادية في الاحتجاج:

والعنصر الرابع للقرآنية عنصر التواتر في النقل. وهذا العنصر يخرج ما نقل بطريق الآحاد عن أن يكون قرآنا، ولا خلاف لأحد من العلماء في هذا وإن اختلفوا في أنه حجة، فرأى بعضهم أنه وإن لم تثبت قرآنيته لعدم تواتره فقد ثبت أنه خبر عن النبي ﷺ، والعمل بخبر الواحد واجب، ورأى آخرون أنه لا يصح الاحتجاج به نظراً إلى أنه ليس بقرآن قطعا، ولم ينقل على أنه خبر.

وينبني على هذا الخلاف أن مثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وفي الإيلاء «فإن فاءوا فيهن»،

وفى عقوبة السرقة « فاقطعوا أيمانهما » لايحتج بها على وجوب تتابع الصوم فى الأول ، ولا على وجوب قطع اليمين فى السرقة ، ولا على أن الفيء فى الإيلاء يكون أثناء المدة فقط - لايحتج بها على شيء من هذا ، إلا فى رأى الحنفية القائلين بأن القراءة الشاذة ، وهى ما نقل بطريق الآحاد ، حجة فى الأحكام.

٨ - المقصد من انزال القرآن :

هذا هو القرآن ، وهذه هى عناصر القرآنية ، وقد أنزله الله لأمرين عظيمين:
(أحدهما) : لأن يكون معجزة دالة على صدق الرسول فى دعوى الرسالة والتبليغ عنه سبحانه ، وبمقتضى هذا أنزله يحمل فى أسلوبه ومعانيه وتشريعه ومعارفه عناصر الاعجاز ، وقد أمر رسوله أن يتحدى به القوم فتحداهم حتى ظهر عجزهم ، وتمت عليهم الحجة وفى ذلك يقول الله تعالى : « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » ، وقوله تعالى: « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » ، وقوله عزوجل: « قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » .

(الأمر الثانى): وثانى الأمرين اللذين أنزل القرآن لهما ، أن يكون منبع هداية وإرشاد ، ومصدر تشريع وأحكام ، يجب اتباعه والرجوع اليه ، ولا يكفى فى اثبات أنه واجب الاتباع مجرد ثبوت أنه معجز ، بل لابد مع هذا من ملاحظة أن إعجازه دل على أنه من عند الله . وقد احتوى على الأمر الإلهى الصريح بوجوب اتباعه والعمل بما تضمنه من الأحكام فى غير موضع ، وبغير أسلوب واحد ، فقال تعالى « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء » ، وقال سبحانه « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » ، وقال عزوجل « تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن يتعد حدود

الله فأولئك هم الظالمون »، وقال تعالى « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ، ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق »، وقال عز وجل « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ، فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ، وإن كثيرا من الناس لفاسقون ، أفحكم الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون ».

وقد انعقد إجماع المسلمين على أن القرآن الكريم هو أساس الدين والشريعة ، حتى صار ذلك عندهم مما علم من الدين بالضرورة. لا فرق فى ذلك عندهم بين عصر وعصر، وإقليم وإقليم، فهو حجة الله العامة على الناس أجمعين فى كل زمان ومكان ، وفى عقائده وأحكامه وأخلاقه . فمن زعم أنه حجة خاصة بقوم دون قوم ، أو بعصر دون عصر ، فهو خارج عن ربقة الاسلام .

٩ - محتويات القرآن :

احتوى القرآن على ما يأتى :

(أولا) - العقائد التى يجب الايمان بها ، فى الله، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وهى الحد الفاصل بين الايمان والكفر .

(ثانيا) - الأخلاق الفاضلة التى تهذب النفوس، وتصلح من شأن الفرد والجماعة، وتحذر الأخلاق السيئة ، التى تودى بمعانى الإنسانية الفاضلة ، وتسبب الشقاء فى الحياة .

(ثالثا) - الإرشاد إلى النظر والتدبر فى ملكوت السموات والأرض، وما خلق الله من شىء ، لتعرف أسرار الله فى كونه ، وإبداعه فى خلقه ، فتمتلىء القلوب إيمانا بعظمته ، عن نظر واستدلال ، لا عن تقليد ومجاراة . وقد نعى القرآن كثيرا على الذين يقلدون الآباء والأجداد فى عقائدهم ودينهم ، وعاداتهم

السيئة ، كما أنه فتح للناس بهذا الأرشاد باب البحث عن خواص الأجسام فى أرضه ، وسمائه، وهوائه، ومائه، فينتفعون بها فى حياتهم ويستخدمونها فى مقاصد التعمير والأنشاء . وعلى الرغم من الإرشادات المتكررة فى هذه الناحية قد أهمل المسلمون هذا الجانب ، ولم ينتفعوا بإيحاء القرآن فيه ، بينما انتفع به غيرهم ممن خاضوا غمار هذا الكون ، وعرفوا أسراره ، واستخدموها فى نواحى هذه الحياة ، بعد أن كانوا فى عماية وضلالة .

(رابعا) ـ قصص الأولين أفرادا وأمما ، وقد أورد القرآن من ذلك كثيرا مما يثير الاعتبار والاتعاظ ، ويرشد إلى سنن الله فى معاملة خلقه الصالحين منهم والمفسدين . وهذا هو مقصد القرآن من ذكر هذا القصص فلم يذكره على أنه تاريخ يحدد الزمان والمكان والأشخاص . وعلى الرغم من هذا فقد شغل المفسرون أنفسهم وشغلوا الناس معهم بتحميل الآيات القصصية مالم يرده الله منها ، وبذلك صرفوا الناس عن مقصد العظة والاعتبار فحرموا فائدتها، وبقيت آيات تتلى لا ينتفع بها مؤرخ فى تحقيق ، ولا مؤمن فى اعتبار واتعاظ .

(خامسا) ـ الانذار والتخويف ، أو الوعد والوعيد :

وللقرآن فى ذلك طريقان :

(أحدهما) الوعد والوعيد عن طريق الحياة الدنيا، بعموم السلطان والتمكين فى الأرض ، أو بتقلص العز والملك وتسليط الظالمين ، فقال تعالى: «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض » ،وقال عز وجل: « وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان، فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون » .

(ثانيهما) الترغيب والترهيب بنعيم الآخرة وعذابها، فقال تعالى: «ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم»،

وقال سبحانه « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين » ، وأمثال ذلك كثير فى القرآن .

(سادسا) الأحكام العملية التى وضعها ، أو وضع أصولها وكلفنا اتباعها فى تنظيم علاقاتنا بالله سبحانه، وعلاقاتنا بعضنا ببعض ، وهى المسماة (فقه القرآن) فجاء فى العبادات على اختلاف أنواعها من صلاة وصوم، وزكاة وصدقة ، وحج وجهاد ، ويمين ونذر ، مايقرب من مائة وأربعين آية وجاء فى أحكام الزواج والطلاق ومايتبعهما من مهر ونفقة وحضانة ورضاع ، ونسب وعدة ، ووصية وإرث ، مايقرب من نحو سبعين آية . وجاء فى أحكام المعاملات المالية كالبيع والاجارة ، والرهن والمداينة ، والتجارة ، مايقرب من نحو سبعين . وجاء فى أحكام الجنايات كالقتل والسرقة ومحاربة الله فى أرضه، والزنا والقذف، مايقرب من ثلاثين آية . كما جاء نحو هذا تقريبا فى أحكام الحرب والسلم ، وما يجب على الحكام من الشورى والعدل والمساواة وسائر مايجب عليهم للناس أو مايجب على الناس لهم . كما جاءت آيات يصح أن تكون أساسا لتنظيم الحياة الاجتماعية ، وعلاقة الأغنياء بالفقراء ، والقيام بحقوق العمال ، مما يعرفه الناس اليوم باسم « العدل الاجتماعى » .

هذا ولم يتفق العلماء الباحثون فى القرآن على عدد آيات الاحكام نظراً لاختلاف الأفهام وتفاوت جهات الدلالة ، والذى ذكرناه هنا انما هو على جهة التقريب ، وللنظر التحقيق رأيه وحكمه .

١٠ — القرآن ليس مبتكرا فى كل ماجاء به من أحكام :

ولم يكن القرآن مبتكرا فى كل ماجاء به من هذه الاحكام العملية ، بل كثيرا ماجاء مهذبا لطرق التعامل الذى تقتضيه طبيعة الاجتماع ، أو منتقياً لأكمل ما كان موجودا منها ، فى تحقيق الغرض المقصود منه . وإنه لمن المؤكد أن اجتماعا ما لم يخل عن بيع وشراء ، ولا عن نكاح وميراث ، ولا

عن عقوبات وطرق للفصل فى الخصومات.

وقد كان للأمة العربية التى ظهر فيها التشريع الاسلامى ونزل القرآن عليها أولا، عرف يحكمون ويسيرون عليه، وكان لهم ضوابط يرجعون إليها فى خصوماتهم وقضائهم.

وليس من سبيلنا الآن أن نبين مصدر هذه العادات وتلك الضوابط التى كانت عندهم، أكان الالهام والفطرة، أم كان التلقى عن شرائع قديمة أو أمم مجاورة، ولكن الذى نريد أن نقرره أن التشريع الاسلامى جاء، وللعرب عرف ومعاملات، وأحكام وعبادات، فأقر القرآن كثيرا مما درجوا عليه فى هذه الشئون، وهذب فيها وعدل وألغى وبدل، وليس ذلك مما يضير القرآن فى تشريعه واستقلاله، فما كان الاسلام الا دينا يراد به تدبير مصالح العباد وتحقيق العدالة وحفظ الحقوق، ولم يأت ليهدم كل ما كان عليه الناس، ليؤسس على أنقاضه بناء جديدا لاصلة له بفطرة البشر وما تقتضيه سنن الاجتماع، وإنما كان ينظر إلى الاشياء من جهة ما فيها من مصالح ومضار، فما كان منها صالحا أبقاه وأقره، كالقسامة والديات، وجعله من شريعته، وما كان منها ضارا مفسدا للمال أو للاجتماع أو للأسر نهى عنه وحرمه، وما احتاج منها الى التنقيح والتهذيب أدخل عليه من التهذيب ماجعله صالحا كفيلا بخير الناس. وقد يقر الشىء نظرا للتعامل الشائع حينذاك، ويشرع من جانب آخر مايوحى بانهائه، أو بعدم الرغبة فيه، وذلك كما صنع فى الرق وقتل الاسرى، فانه أقر الرق نظرا لشيوع التعامل به فى وقت التشريع، ومن جهة أخرى حبب فى العتق وطلبه فى مواضع كثيرة تكفيرا للذنوب والخطايا، ككفارة اليمين، والقتل الخطأ، والافطار فى رمضان، والظهار، ورتب عليه فى ذاته درجات عظيمة من المثوبة عند الله. وأباح أيضا قتل الاسرى جريا على قاعدة المعاملة بالمثل، ولكنه لم يجعله التشريع الدائم وانما جعل

التشريع الدائم فيها المن أو الفداء .

ومثال ما ألغاه من النظم العربية نظام التبنى الذى كانوا يورثون به المتبنى ، وجاء فيه قوله تعالى « وماجعل أدعياءكم أبناءكم ، ذلك قولكم بأفواهكم، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل » وقوله تعالى « أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فان لم تعلموا آباءهم فاخوانكم فى الدين ومواليكم »[١] وأبطل التوارث به فى قوله تعالى « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله ».[٢]

ومما عد له الظهار . وهذه قصة المرأة التى ظاهر منها زوجها أى قال لها (أنت على كظهر أمى) ونحوه ، تدل على أن القوم كان لهم نظم فى الأحوال الشخصية وكانوا متمسكين بها وكان الرسول فيما بينهم يتمسك بها أيضا ويفتى فيها بما هو معروف بينهم حتى ينزل عليه الوحى بما يريد الله. والقصة تتلخص فى أن أوس بن الصامت ظاهر من زوجته، ثم ندم على ماقال، فرفعت الزوجة أمرها إلى الرسول فقال لها: « حرمت عليه » فقالت : يارسول الله ماذكر طلاقا وإنما قال إنما أنت على كظهر أمى فقال لها: « حرمت عليه» فقالت :إلى الله أشكو فاقتى ووجدى، وجعلت تراجع الرسول ﷺ وكلما قال لها : (حرمت عليه) هتفت بالشكوى إلى الله، فنزلت أوائل سورة المجادلة «قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله، والله يسمع تحاوركما ، إن الله سميع بصير . الذين يظاهرون منكم من نسائهم ماهن أمهاتهم ،إن أمهاتهم إلا اللائى ولدنهم، وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا وإن الله لعفو غفور . والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا، فمن

---

(١) الآيتان الرابعة والخامسة من سورة الاحزاب .

(٢) آخر آيات سورة الانفال .

لم يستطع فإطعام ستين مسكينا ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله . وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم » . فأبطلت هذه الآيات أن الظهار طلاق، واعتبرته زورا من القول ، وجريمة أدبية فيها اعتداء على الواقع، وفيها ترويع الزوجة ، وشرعت فيه الكفارة .

وهكذا يجد الناظر فى أسباب نزول التشريع العملى مايثبت أن القرآن لم تكن أحكامه كلها انشاء وابتكارا ، ومن هنا نرى كثيرا مايقول الفقهاء فى بيان مشروعية العمل : (بعث الرسول والناس يتعاملون به)، ويعتبرون هذا دليلا إقراريا على المشروعية لا إنشائيا . وهذا بحث جدير بالاستيعاب فى التتبع ، إذ به يتبين مقدار الصلة بين التشريع الاسلامى، وبين ما كان معروفا عند العرب وقت نزول القرآن ، وبه تبطل شبهة القائلين : (إن الشريعة الاسلامية جاءت عن طريق الشرائع القديمة، ولم يكن للعرب قانون معروف حتى تكون تعديلا له وتنظيما لأحكامه) ، وليس هذا ناشئا الا عن عدم البحث أو إرادة التمويه وإخفاء الحق بالباطل .

١١ — نهج القرآن فى بيان الأحكام :

يستطيع الناظر فى آيات الأحكام ، أن يخرج منها بجملة خواص لايراها لغير القرآن فى بيان الأحكام هى التى نسميها (نهج القرآن فى بيان الأحكام)، وهى بحسب نظرنا تتلخص فيما يأتى :

(أولا) أن بعض آيات الأحكام قد جاء بصيغة قاطعة فى معنى معين فلم تكن محل اجتهاد المجتهدين ، كآيات وجوب الصلاة والزكاة، وكآيات الميراث التى حددت أنصبة الوارثين ، وكآيات حرمة الزنا ، والقذف ، وأكل أموال الناس بالباطل ، والقتل بغير حق ، وما الى ذلك مما اشتهر عند المسلمين، وأخذ حكم المعلوم بالضرورة .

وأن بعضا آخر من آيات الأحكام جاء بصيغة لايتعين المراد منها، وهى بذلك

كانت قابلة لاختلاف الأفهام، وكانت مجالا للبحث والاجتهاد، ومن أمثلة هذا النوع تحديد القدر الذى يحرم فى الرضاع ووجوب النفقة للمطلقة طلاقا بائنا، وقراءة الفاتحة فى صحة الصلاة، وتحديد المسح بالرأس فى الوضوء، إلى غير ذلك من الاحكام التى كانت موضع خلاف بين الأئمة.

والفرق بين النوعين أن الأول بمنزلة العقائد بحيث أن من أنكره يكون خارجا عن الملة، بخلاف الثانى فإن من أنكر فيه فهما معينا تحتمله الآية كما تحتمل غيره لايكون كذلك. وأن الأول واجب الاتباع عينا على كل الناس، بخلاف الثانى فان كل مجتهد يتبع فيه ماترجح عنده، وكذلك المقلد يتبع فيه رأى من شاء أن يقلده.

ومن هذا النوع الثانى تعددت المذاهب الإسلامية، واختلفت آراء الفقهاء، واتسع نطاق ذلك الخلاف إلى درجة أن رأينا الآراء تصل إلى السبعة أو الثمانية فى المسألة الواحدة، كما نجد فى حكم (انعقاد الزواج بغير ولى)، بل وإلى درجة أن رأينا جميع الاحتمالات العقلية فى المسألة الواحدة مذاهب وآراء ذهب إلى كل منها فقيه، وذلك كما نرى فى حكم (القصاص فى القتل بالإكراه)، فمنهم من قال بوجوبه على المكره، ومنهم من قال بوجوبه على المكره، ومن قال بوجوبه عليهما، ومن قال بعدم وجوبه على واحد منهما.

وفى مثل هذا وهو كثير فى الفقه الاسلامى لا يمكن أن يقال إن الكل دين يجب اتباعه، لأنها آراء متناقضة، ولا أن الدين واحد معين منها، لأنه لا أولوية لبعضها على بعض، ولا أن الدين واحد منها لا بعينه، لأنه شائع لا يعرف على التحديد، وإنما الذى يقال فى هذا وأمثاله أنها آراء وأفهام، للحاكم أن يختار فى العمل أيها شاء تبعا لما يراه من المصلحة. ولعل هذا هو السر فى سعة الفقه

الاسلامى ، واستطاعته حل المشاكل الاجتماعية ، مهما امتد الزمن بالحياة وكثرت صور الحوادث والحضارات .

(ثانيا) : أن بيانه لتلك الأحكام لم يكن على سنن البيان المعروف فى القوانين الوضعية ، بأن يذكر الأوامر والنواهى جافة مجردة عن معانى الترغيب أو الترهيب ، وانما يسوقها مكتنفة بأنواع من المعانى التى من شأنها أن تخلق فى نفوس المخاطبين بها الهيبة والمراقبة والارتياح والشعور بالفائدة العاجلة والآجلة ، فيدعوهم كل هذا إلى المسارعة اليها وامتثال الأمر فيها ، نظراً الى واجب الايمان وبداعية الخوف من عقاب الله وغضبه ، والطمع فى ثوابه ورضاه . وهذا هو الوازع الدينى الذى تمتاز بغرسه فى النفوس الشرائع السماوية ، وهو بلاشك أكبر عون للوازع الزمنى فى الحصول على مهمته ؛ وقد أشرنا إلى هذا المعنى فى بعض المحاضرات السابقة ، وبينا الفائدة المترتبة على هذا النهج من البيان من جهة استنباط الأحكام وجهة العمل بها .

وتستطيع أن تدرك هذا المعنى إذا رجعت إلى ما ألقينا من آيات إبطال التبنى ، وتعديل الظهار ، وإلى غيرها من آيات التشريع ، وانظر فى مثل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ، وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا » .

(ثالثا) : لم ينهج القرآن فى ذكره لآيات الأحكام منهج الكتب المؤلفة التى تذكر الأحكام المتعلقة بشىء واحد فى مكان واحد ، ثم لا تعود اليه إلا بقدر ما تدعو اليه المناسبة ، وانما فرق آيات الأحكام تفريقا ، وقد يورد ما يتعلق بالطلاق والرضاع وأحكامهما ، وما يتعلق بالخمر وحرمته ، فيما بين ما يتعلق بالقتال وشئون اليتامى ؛ وانظر فى ذلك قوله تعالى « حافظوا على الصلوات

والصلاة الوسطى » فى سورة البقرة ، فانها وقعت بين آيات الطلاق ومايتعلق به [١] ، ثم انظر إلى قوله تعالى « ويسألونك عن الخمر » فى السورة نفسها مع ماقبلها من آيات القتال والردة ، ومابعدها من آيات اليتامى ونكاح المشركات [٢] ، ثم انظر إلى آيات الحج التى ذكر بعضها فى سورة البقرة من الآيات رقم ١٩٦ إلى ٢٠٣ ، وذكر البعض الآخر فى سورة الحج من الآيات رقم ٢٦ إلى ٣٧ ، وكذلك تجد أحكام الطلاق والزواج والرجعة ، ذكر بعضها فى سورة البقرة ، وبعضها فى سورة النساء ، وبعضها فى سورة الطلاق.

وهكذا نجد القرآن فى ذكره لآيات الأحكام ، وكأنه فى ذلك أشبه شىء ببستان فرقت ثماره وأزهاره فى جميع نواحيه ، حتى يأخذ الانسان أنى وجد فيه ، ماينفعه ومايشتهيه من ألوان مختلفة ، وأزهار متباينة ، وثمار يعاون بعضها بعضا فى الروح العام الذى يقصده ، وهو روح التغذية بالنافع والهداية إلى الخير .

ولهذه الطريقة فيما نرى إيحاء خاص ، وهو أن جميع مافى القرآن وإن اختلفت أماكنه وتعددت سوره وأحكامه فهو وحدة عامة لايصح تفريقه فى العمل ، ولا الأخذ ببعضه دون بعض . وكأنه وقد سلك هذا المسلك يقول للمكلف وهو يحدثه عن شئون الأسرة وأحكامها مثلا ، لا تلهك أسرتك وشئونها عن مراقبة الله فيما يجب له من صلاة وخشوع . ولا ريب أن لمثل هذا الايحاء تأثيرا فى المراقبة العامة وعدم الاشتغال بشأن عن شأن ، فيكمل للروح تهذيبها وللنفس صلاحها ، وللعقل إدراكه ، وللمجتمع صلاحه .

(رابعاً) : لم يكن القرآن فى أكثر أحكامه مفصلا ، يذكر الوقائع ويتتبع الصور والجزئيات ، ولكنه يؤثر الاجمال ، ويكتفى فى أغلب الشأن

(١) راجع من الاية رقم ٢٢٨ الى ٢٤٨ من سورة البقرة .
(٢) راجع من الاية رقم ٢١٦ الى ٢٢١ من السورة نفسها .

بالاشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية ، ثم يترك للمجتهدين فرصة الفهم والاستنباط على ضوء هذه القواعد وتلك المقاصد ، وكثيرا ما تساعد السنة وإن كانت آحادية فى بيان ما أجمله أو تشريع ما تركه .

على أنه قد فصل فى نواح لابد فيها من التفصيل ، سموا بها عن مواطن الخلاف والجدل، كما فى العقائد والعبادات، أو لأنه يريدها مستمرة على الوضع الذى حدده ، لابتنائها على أسباب لا تختلف ولا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، وذلك كما نراه فى تشريع المواريث، ومحرمات النكاح ، وعقوبة بعض الجرائم .

وفى غير هذين النوعين آثر الاجمال وترك التفصيل ليحكم فيه أهل الرأى فى دائرة ما بين لهم من مقاصد ، أو أشار من قواعد .

ومن هذا نجده عرض لحل البيع ، والاستيثاق فى الديون ولم يذكر شيئا من تفاصيل البيوع ولا ما يلحقها من خيارات وما لا يلحقها ، كما لم يذكر تفصيلا ما يتعلق بموضوع الاستيثاق فى الديون من تفريعات جزئية ، وأحكام تفصيلية .

وعرض للقيام بالقسط والعدل فى الشهادة والقضاء ، ولم يذكر طريق الشهادة ، ولا كيفية القضاء ، ولا طرق رفع الدعوى .

وعرض لعقوبات بعض الجنايات ، ولم يذكر مقدار المسروق مثلا ، ولا مقدار الدية ، وهكذا .

ونجده ذكر الصوم بحقيقته وزمانه ورخصه ، والحج وأركانه وكثيرا من تفاصيله ، وذكر المواريث مبينا نصيب كل وارث فى حالاته المختلفة مكتفيا فى إجمال ما أجمل بالمبادىء العامة ، كقاعدة (اليسر ورفع الحرج) ، وقاعدة (رفع الضرر) ، وقاعدة (الصلاح والفساد)، وقاعدة (سد الذرائع) ، وأمثال ذلك مما أفرده العلماء بالتدوين وأخذ عندهم حكم المعلوم بالضرورة وقد كان

هذا الوضع ، وهو « تفصيل مالا يتغير ، وإجمال مايتغير » من ضرورة خلود الشريعة ودوامها ، فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم — لتفصيل أحكام الجزئيات التى تقع فى حاضرها ومستقبلها ، فإنها مع كثرتها الناشئة من كثرة التعامل وألوانه ، متجددة بتجدد الزمن وصور الحياة ، فلا مناص إذاً من هذا الاجمال والاكتفاء بالقواعد العامة والمقاصد التى تنشدها للعالم . وبإزاء هذا حثت على الاجتهاد واستنباط الأحكام الجزئية التى تعرض حوادثها ، من قواعدها الكلية ومقاصدها العامة .

وقد جعل القرآن لأهل الذكر والاستنباط منزلة سامية ، وأمر الناس بالرجوع إليهم فيما يحتاجون اليه ، فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، وقال تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم ، لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » وبهذه الآيات ونحوها حث القرآن على الاجتهاد فى تعرف الأحكام ، وسؤال أهل العلم والمعرفة .

وقد مهد النبى ﷺ وأصحابه من بعده طريق الاستنباط لمن جاء بعدهم من أئمة المسلمين وعلمائهم ، وبذلك اتضح مقدار سعة هذه الشريعة وتناولها لكل مايجد فى الحياة ، وأنها بحق صالحة لتنظيم جميع الشئون ، اجتماعية أو فردية ، إلى يوم الدين .

الباب الثالث

السنـــة

١ ـ السنة فى الوضع اللغوى ـ ٢ ـ فى صدر الاسلام ولسان الشرع ـ ٣ ـ فى اصطلاح علماء الاصول ـ ٤ ـ زعم بعض الناس أن كلمة سنة دخيلة فى اللغة العربية ـ ٥ ـ السنة فى اصطلاح الفقهاء ـ ٦ ـ شبهة المخالفين فى أن السنة مصدر من مصادر التشريع ـ ٧ ـ الرد على شبه هؤلاء ـ ٨ ـ الفروق بين القرآن والسنة وأثرها ـ ٩ ـ السنة تشريع وغير تشريع ـ ١٠ ـ السنة تشريع عام وخاص ـ ١٢ ـ محتويات القسم التشريعى فى السنة

---

١ ـ السنة فى الوضع اللغوى :

السنة كلمة قديمة معروفة فى اللغة العربية بمعنى الطريقة المعتادة ، حسنة كانت أم سيئة ، ومنها قوله ﷺ : « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » . وقد وردت فى القرآن الكريم فى مواضع متعددة ، بمعنى العادة المستمرة والطريقة المتبعة ، فقال تعالى : « قد خلت من قبلكم سنن » ، وقال عز وجل : « سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا » ، وقال سبحانه « فقد مضت سنة الأولين » ، وقوله عزوجل : « ولن تجد لسنة الله تبديلا » .

٢ ـ فى صدر الاسلام ولسان الشرع :

وقد اقتبسها علماء الاسلام من القرآن واللغة ، واستعملوها فى معنى أخص من المعنى اللغوى ، وهى بحسب استعمالهم الطريقة المعتادة فى العمل بالدين ، أو

بعبارة أخرى فى الصورة العملية التى بها طبق النبى وأصحابه أوامر القرآن، على حسب ماتبين لهم من دلالة القرآن ومقاصده.

ويقرب منها فى المعنى كلمات (السبيل. الصراط. الطريقة. الطريق المستقيم)، وقال تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى »، وقال تعالى « والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » وقال تعالى « قد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة »، وقال عز وجل « وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا » وقال الله سبحانه « قالوا ياقومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى ومصدقا لما بين يديه يهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم » وقال سبحانه « وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ».

وبهذا المعنى عرفت كلمة السنة فى صدر الاسلام، وقد وردت مقترنة بالكتاب فى وصايا الرسول فى قوله ﷺ « تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدى ماتمسكتم بهما، كتاب الله وسنة رسوله ».

والسنة المقرونة بالكتاب، والتى يكون التمسك بها كالتمسك بالكتاب فى الوقاية من الضلال، ليست إلا الطريقة العملية المضطردة التى نقلت عن الرسول نقلا متواترا عمليا معروفا عند الكافة ومن الوصايا بها على هذا المعنى ماورد من أحاديث رسول الله ﷺ « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وقوله ﷺ « من رغب عن سنتى فليس منى » فان سبيلها فى هذين هو سبيلها فى الوصية السابقة، ومنه أيضا قوله ﷺ فى المجوس « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » أى اسلكوا فى معاملتهم الطريقة التى اتبعت مع أهل الكتاب، وهذا فى الجزية خاصة.

ويقابل (سنة) على هذا الاصطلاح كلمة (بدعة) التى فسرها النبى ﷺ بقوله « من أحدث فى أمرنا هذا ماليس منه فهو رد » ويقرب منها فى

هذا المعنى كلمة (سبيل) الواردة فى عبارتى (سبيل المفسدين ، وسبيل المجرمين)، الواردتين فى قوله تعالى « كذلك نفصل الآيات ، ولتستبين سبيل المجرمين » ، وقوله عز وجل « ولا تتبع سبيل المفسدين » .

والخلاصة أن كلمة (سنة) عربية الأصل ، وجاءت فى القرآن ، واقتبسها المسلمون للطريقة التى كان عليها الرسول وأصحابه ، وشاع ذلك فى الصدر الأول ، كما شاعت كلمة (بدعة) فى سلوك طريق آخر غير طريقهم .

٣ ـ فى اصطلاح علماء الاصول :

ثم أخذت الكلمة عند علماء الأصول معنى آخر ، وهو : ما روى عن النبى ﷺ من أقوال ، أو أفعال ، أو تقريرات .

وكانت بهذا المعنى المصدر الثانى من المصادر التشريعية ، يستنبطون منها كما يستنبطون من المصدر الأول وهو القرآن ، ويرجعون إليها فى فهم المراد منه ، ومن ذلك قول العلماء : (أصول الشرع الكتاب والسنة) .

ونظراً إلى مالها من هذه المكانة ، أفردها العلماء ببحوث خاصة ومسائل متنوعة ، تتعلق بحجيتها وأقسامها ، من جهة القبول والرد ، والصحة والضعف ومن جهة مايثبت بها من الأحكام وما لايثبت ، ومن جهة مركزها من الكتاب وتأثيرها فيه وعدم تأثيرها إلى آخر بحوثهم .

٤ ـ زعم بعض الناس أن كلمة سنة دخيلة فى اللغة العربية :

هذا وقد زعم بعض الباحثين أن كلمة (سنة) مأخوذة من كلمة (مشناه) العبرية ، التى كان يطلقها اليهود على مجموعة الروايات الاسرائيلية ، ويعتبرونها شرحا للتوراة ، ومرجعاً لهم فى تعرف أحكامها ، وأن المسلمين عربوها بكلمة (سنة) ، وأطلقوها هم أيضا على مجموعة الروايات المحمديه ، واعتمدوها مصادر لأحكام دينهم ، كما فعل اليهود ولعلك تعلم مما تقدم فساد هذا الزعم ، فان

المسلمين الأوائل لم يستعملوا الكلمة فى مجموعة هذه الروايات، وإنما استعملوها كما استعملها القرآن، وكما استعملها النبي ﷺ فى المعنى الذى بيناه آنفا، وهو: الطريقة العملية التى كان يطبق بها النبي ﷺ وأصحابه ما يفهمونه من القرآن بوجوه دلالاته المختلفة، وتحرى مقاصده التشريعية. وأن إطلاقها على مجموعة الأقوال المروية عن الرسول ﷺ لم يكن إلا بعد تمام المائة الأولى من تاريخ الاسلام، حيث قصدت الأحاديث والروايات بالجمع والتدوين.

على أن ما أطلقت عليه روايات عن الرسول نفسه صاحب الشرع، لا عن العلماء الذين تناولوا المصدر الأول بالتفسير والبيان على نحو ما حصل فى المسمى بكلمة (مشناه) بالنسبة للتوراة. ومع هذا الفارق الكبير فالسنة لم تحل عند المسلمين محل المصدر الأول وهو القرآن المحفوظ بنصه المتواتر فى نقله، بل كانت فى المرتبة الثانية، لا يفزع إليها إلا حيث لم يوجد فى الكتاب نص واضح فى الحكم المطلوب، وعندئذ كانوا يتلمسون الأحاديث إما لمعرفة الحكم، أو لمعرفة دلالة القرآن، فلم تكن عندهم بمثابة الروايات الاسرائيلية التى حلت عند اليهود محل التوراة، وصارت مرجعا لهم فى تعرف أحكامها.

على أن هناك ما يقطع فى المسألة من جهة أخرى، وهو أن الكلمة عرفت عند العرب قديما، واستعملها القرآن مضافة إلى الله وإلى الرسل، ومضافة إلى الأمم، فلم يأخذها علماء الأصول عن كلمة (مشناه) العبرية، وإنما أخذوها من صميم لغتهم وصريح كتابهم.

نعم رأوا أن مجموعة ما أثر عن النبي ﷺ من أقوال، وأفعال، وتقرير، هو الطريق الوحيد لتصوير الطريقة العملية التى درج عليها الرسول وأصحابه فأطلقوا كلمة (سنة) على هذه المجموعة، وجعلوها فى المرتبة الثانية من المصادر التشريعية، فكيف يصح أنهم اقتبسوها من العبرية؟ وكيف يصح أن يقال إن صنيعهم كصنيعهم؟

٥ ـ السنة فى اصطلاح الفقهاء:

وكما أخذت كلمة (سنة) عند الاصوليين هذا المعنى ، أخذت عند الفقهاء معنى آخر ، وهو الصفة الشرعية للفعل المطلوب طلبا غير جازم ، بحيث يثاب المرء على فعله ، ولا يعاقب على تركه .

والفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح الفقهاء ، أنها عند الأصوليين : اسم لدليل من أدلة الاحكام ، فيقال : هذا الحكم ثبت بالسنة أى لا بالقرآن ، أما عند الفقهاء فهى : حكم شرعى يثبت للفعل بهذا الدليل ، فيقال : هذا الفعل سنة ، أو حكمه السنيه ، أى ليس فرضا ولا واجبا ، فهى على هذا حكم من الأحكام ، لا دليل من الادلة .

ومما تقدم يتبين أن كلمة (السنة) مرت بها أطوار أربعة :

ا — معناها فى اللغة .

ب — معناها فى صدر الاسلام ولسان الشرع .

ح — معناها عند الأصوليين .

ء — معناها عند الفقهاء .

ومن الواضح أنها فيما نحن بصدده ، (فقه القرآن والسنة) ، لا يراد منها سوى اصطلاح الأصوليين ، لأنها بهذا الاصطلاح هى التى اتخذها العلماء مصدرا من مصادر التشريع ، ودليلا من أدلة الفقه ، يستنبطون منها الأحكام ، ويرجعون اليها كما قلنا فى تفهم القرآن .

٦ ـ شبهة المخالفين فى أن السنة مصدر من مصادر التشريع :

ويهمنا هنا أن نعلم أن جماعة من الباحثين أبوا أن يتخذوا هذه الاحاديث المروية مصدرا من مصادر التشريع ، ورأوا أن القرآن بدلالاته المختلفة ، وإشاراته المتعددة ، وما تناقله المسلمون بالعمل ، كفيل ببيان أحكام الله ،

وأن ماجاء من هذه الأحاديث لم يكن صادرا عن الرسول الا باعتباره إماما للمسلمين، يقدر مصلحتهم التى تحددها الظروف وتمليها الاحوال، وليست من قبيل التشريع العام الملزم فى جميع الأزمنة والحوادث والأشخاص.

ويستدلون على هذا بمثل قوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم»، وقوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء»، وقوله عزوجل «مافرطنا فى الكتاب من شىء» وقوله سبحانه «انهذا القرآن يهدى للتى هى أقوم»، وغير ذلك مما يدل دلالة واضحة على أن القرآن فيه كفاية المسلمين فى دينهم وتشريعهم. ويرون أن البيان الذى كلفه الرسول، ماهو إلا التطبيق العملى لما فهمه من القرآن، وهو (السنة) بالمعنى المعروف أولا.

ويستدلون أيضا بأن الأحاديث لو كانت تشريعا عاما كالكتاب، لأمر الرسول بتدوينها وحفظها، كما فعل ذلك فى القرآن، وليس من المعقول أن يكون قوله ﷺ مصدرا لايجاب أو تحريم يتعلق بأمة خالدة. ثم لايأمر - وهو الرسول المكلف بالبلاغ والبيان - بتدوين مابه البلاغ والبيان حفظا له من الضياع والاختلاف.

ومع هذا فقد وجدت أحاديث تمنع من تدوين الحديث، منها مارواه مسلم فى صحيحه عن أبى سعيد الخدرى أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لاتكتبوا عنى، ومن كتب غير القرآن فليمحه، وحدثوا عنى ولاحرج، ومن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، ومنها ماجاء فى البخارى عن ابن عباس أنه قال: لما اشتد بالنبى ﷺ وجعه قال: «إيتونى بكتاب أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده»، قال عمر: إن النبى غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا.

قالوا: ولقد رأينا الخلاف يشتد بين المحدثين، بعضهم مع بعض، والفقهاء

بعضهم مع بعض ، وهؤلاء مع هؤلاء ، فى تصحيح الحديث أو رفضه والتعويل عليه فى الدلالة أو عدم التعويل ، وذلك مما يشهد بأن الحديث لو كان أصلا فى التشريع والتحليل والتحريم ، لما ترك بدون تحديد وضبط ، حتى تثور حوله هذه الخلافات الشديدة .

ولقد كان من أثر هذا أن رفض جماعة من العلماء كثيرا من الأحاديث المروية ، لاعتبارات فقهية لم يعتمدوا فيها على غير الرأى العقلى البحت .(١)

بهذا ونحوه استدلت هذه الطائفة ، وأسقطت الأحاديث المروية من أصول التشريع ، ورأت أن كل ماورد منها قولا ، أو فعلا ، أو تقريرا ، مما لم يتواتر عمليا ، فسبيله إن صحت روايته ، وثبت اتصاله ، الاجتهاد الذى يتغير تبعا للمصلحة ، وليس من التبليغ الدائم والشرع العام ، كما أنه ليس من الهوى الذى نفاه الله عن رسوله ﷺ بقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » ، على أن القوم ما كانوا يرمونه بالهوى إلا فيما كان ينطق به قرآنا ووحيا من عند الله .

٧ - الرد على شبه هؤلاء :

ولكن المحققين من العلماء ، قد أثبتوا بالسنة قولا وعملا ، كثيرا من الأحكام التشريعية الدائمة ، كما اعتمدوا عليها فى بيان القرآن ، بتخصيص عامه ، وتقييد مطلقه ، وبيان مجمله ، وغير ذلك ، معتمدين فى هذا على القرآن نفسه ، إذ يقول الله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ، ويقول عز وجل « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ، ويقول سبحانه « ومن يطع الرسول فقد أطاع الله » ويقول تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا

(١) راجع الجزء الثانى من كتاب أعلام الموقعين لابن القيم الجوزى المتوفى سنة ٧٥١ هجرية

تسليما » ، ويقول عزوجل « فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » .

وقد أقر النبى ﷺ معاذاً على اعتبار السنة مصدراً من مصادر التشريع ، حينما بعثه إلى اليمن ، واستقر ذلك عند الأصحاب حتى كتبها عمر رضى الله عنه لأبى موسى الأشعرى فى عهده إليه بالقضاء ، واعتبرها مصدراً تالياً للكتاب.

ومن هنا يتبين أن الرأى السابق مخالف لإجماع الذين يعتد بإجماعهم ، وأن ماذكروه من الشبه لاقيمة له أمام العمل المستمر من عهد الرسول إلى يومنا هذا، فى نزوع المسلمين فى تعرف أحكامهم إلى السنة المروية . وإذا كانت السنة العملية المتواترة حجة عندهم ، فسنة المسلمين العملية المتواترة فى جميع الأجيال السابقة ، هى استدلالهم على الأحكام بما صح من أحاديث الرسول أقوالا كانت أو غير أقوال .

ومع اتفاق العلماء على أن السنة مصدر من مصادر التشريع ، فقد جعلوها فى المرتبة الثانية بعد القرآن ، فلم يكن لها عندهم حكم مع صريحه .

ويرجع ذلك إلى فروق بينهما نجمل أهمها فيما يأتى :

٨ – الفروق بين القرآن والسنة وأثرها :

الفروق :

(أولا) – القرآن قد اتخذ له الرسول ﷺ كتابا يكتبونه ويرتبونه بآياته وسوره حسب ماأمر به من الله ، بينما السنة لم يتخذ لها كتابا ، ولم يكتب منها إلا القليل ، بل ورد كما تقدم النهى عن كتابتها اكتفاء بحفظها فى الصدور .

(ثانيا) – القرآن نقل إلينا بالتواتر حفظا وكتابة ، بينما السنة قد نقلت فى معظمها بطرق الآحاد ، ولم يتواتر منها إلا القليل .

(ثالثا) – القرآن لم ينقل منه شىء بالمعنى ، ومنع ذلك فيه منعا باتا ، بينما

السنة قد أبيح فيها ذلك ، ونقل كثير منها بالمعنى ، ولا يخفى تفاوت الناس فى فهم المعنى وأسلوب التعبير والنقل .

(رابعا) — كان الأصحاب يراجعون النبي ﷺ عند اختلافهم فى حرف من القرآن ، وكان يحكم بينهم فيه ، إما بتعيين إحدى القراءتين أو بإجازتهما ، بينما السنة لم يعهد فيها شيء من ذلك .

أثر هذه الفروق :

وقد كانت هذه الفروق أصلا فى انحصار مصدر العقيدة فى القرآن ، وعدم الاعتماد فى ثبوتها على السنة ، وكانت فى الوقت نفسه سببا عظيما فى اتساع نطاق الخلاف فى دائرة السنة أكثر منه فى دائرة القرآن ، فإن الخلاف فيها تناولها من جهة الثبوت ، ومن جهة الدلالة ، ومن جهة المعارض لها منها أو من غيرها ، بينما القرآن لم يتناوله الخلاف إلا فيما يختص بجهة الدلالة أو بجهة المعارض له منه ، وسيتضح هذا حين نذكر أسباب الخلاف بين العلماء فى فقه القرآن والسنة .

٩ — السنة تشريع وغير تشريع :

ينبغى أن يلاحظ أن كل ما ورد عن النبي ﷺ ودون فى كتب الحديث من أقواله ، وأفعاله ، وتقريراته ، على أقسام :

(أحدها) — ما سبيله سبيل الحاجة البشرية ، كالأكل والشرب والنوم والمشى والتزاور ، والمصالحة بين شخصين بالطرق العرفية ، والشفاعة ، والمساومة فى البيع والشراء .

(ثانيها) — ما سبيله سبيل التجارب والعادة الشخصية أو الاجتماعية ، كالذى ورد فى شئون الزراعة والطب ، وطول اللباس وقصره .

(ثالثها) — ما سبيله التدبير الانسانى أخذاً من الظروف الخاصة ، كتوزيع

الجيوش على المواقع الحربية ، وتنظيم الصفوف فى الموقعة الواحدة، والكمون والكر والفر ، واختيار أماكن النزول ، وما إلى ذلك مما يعتمد على وحى الظروف والدربة الخاصة .

وكل مانقل من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعا ، يتعلق به طلب الفعل أو الترك ، وإنما هو من الشئون البشرية التى ليس مسلك الرسول ﷺ فيها تشريعا، ولا مصدر تشريع .

١٠ – السنة تشريع عام وخاص:

(رابعها) ـ ماكان سبيله التشريع ، وهو على أقسام :

(أولا) ـ مايصدر عن الرسول ﷺ على وجه التبليغ بصفة أنه رسول . كأن يبين مجملا فى الكتاب ، أو يخصص عاما ، أو يقيد مطلقا، أو يبين شأنا فى العبادات، أو الحلال والحرام، أو العقائد والأخلاق، أو شأنا متصلا بشىء مما ذكر

وهذا النوع تشريع عام إلى يوم القيامة ، فان كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه ، وإن كان منهيا عنه اجتنبه كل إنسان بنفسه ، لايتوقف فى ذلك على شىء سوى العلم به والوصول اليه .

(ثانيا) ـ مايصدر عنه ﷺ بوصف الامامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين : كبعث الجيوش للقتال ، وصرف أموال بيت المال فى جهاتها، وجمعها من محالها ، وتولية القضاة والولاة ، وقسمة الغنائم ، وعقد المعاهدات ، وغير ذلك مما هو شأن الامامة والتدبير العام لمصلحة الجماعة .

وحكم هذا أنه ليس تشريعا عاما ، فلا يجوز الاقدام عليه إلا باذن الامام وليس لأحد أن يفعل شيئا منه من تلقاء نفسه بحجة أن النبى فعله أو طلبه .

(ثالثا) ـ مايصدر عنه ﷺ بوصف القضاء ، فانه كما كان رسولا يبلغ

الأحكام عن ربه ، ورئيسا عاما للمسلمين ينظم شئونهم ويدبر سياستهم ، كان عليه الصلاة والسلام مع ذلك قاضيا يفصل فى الدعاوى بالبينات ، أو الايمان أو النكول .

وحكم هذا كسابقه ، ليس تشريعا عاما ، حتى يجوز لأى إنسان أن يقدم عليه بناء على قضائه به ، وفصله فيه بحكم معين ، بين من حكم بينهم. نعم يتقيد المكلف فيه بحكم الحاكم ، لأن الرسول تصرف بوصف القضاء ، ومن هذه الجهة لا يلزم المكلف إلا بقضاء مثله . فمن كان له حق على آخر ، ويجحده ، وله عليه بينة فليس له أن يأخذ حقه إلا بحكم الحاكم ، لأن هذا هو الذى كان شأن أخذ الحقوق عند التجاحد على عهد الرسول ﷺ .

هذا ومن المفيد جدا معرفة الجهة التى صدر عنها التصرف ، وكثيرا ما تخفى فيما ينقل عنه ﷺ ، ولا ينظر فيه إلا من جهة أن الرسول فعله أو قاله أو أقره ، ومن هنا نجد أن كثيرا مما نقل عنه ﷺ صور بأنه شرع أو دين ، وسنة أو مندوب ، وهو لم يكن فى الحقيقة صادرا على وجه التشريع أصلا . وقد كثر ذلك فى الأفعال الصادرة عنه ﷺ بصفة البشرية ، أو بصفة العادة والتجارب .

ونجد أيضا أن ما صدر على وجه الأمامة أو القضاء ، قد يؤخذ على أنه تشريع عام ، ومن ذلك تضطرب الأحكام وتختلط الجهات .

وقد تكون معرفة الجهة فيما ينقل من كل ذلك واضحة جلية ، فيتقيد كل فعل بالجهة التى صدر عنها . وقد يشتبه الأمر على الناظر فى معرفة الجهة التى صدر عنها الفعل ، فيقع خلاف بين العلماء فى صفة التشريع ، تبعا لخلافهم فى الجهة التى صدر عنها ذلك التشريع .

ولنضرب لذلك أمثلة يتضح بها هذا النوع :

(١) - صح أن النبي ﷺ قال : «من أحيا أرضا ميتة فهي له» واختلف العلماء في أن ذلك : هل صدر عنه بطريق التبليغ والفتوى فيكون حكما عاما ، لكل أحد أن يحي أرضا ليس لأحد حق فيها فتكون له ، أذن الامام في ذلك أم لم يأذن ، أو أنه صادر عنه باعتبار إمامته ورياسته ، فلا يكون حكما عاما ، ولا يجوز لأحد إحياء الأرض المذكورة إلا باذن الامام ؟

ذهب إلى الأول جمهور الفقهاء ، وإلى الثاني أبو حنيفة.[١]

(٢) صح أن النبي ﷺ قال لهند بنت عتبة لما قالت له إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني ، قال لها : خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف » واختلف العلماء في هذا : هل كان بطريق الفتوى والتبليغ ، فيجوز لكل من ظفر بحقه أن يأخذه بغير علم خصمه ، أو كان بطريق القضاء ، فلا يجوز لأحد أن يأخذ حقه أو جنس حقه ، إذا تعذر أخذه من غريمه ، إلا بقضاء القاضي ؟ وهذه هي المسألة المعروفة عند الفقهاء بمسألة (الظفر) ، ولهم فيها أقوال وترجيحات[٢]

(٣) - صح أن النبي ﷺ قال « من قتل قتيلا فله سلبه » ، والسلب هو ما على القتيل من ملابس وأدوات . واختلف العلماء أيضا فيه على النحو المتقدم ، فمنهم من يرى أنه تصرف بالامامة - فلا يستحق أحد سلب مقتوله ، إلا أن يقول الامام ذلك في الموقعة ، ومنهم من يرى أنه تبليغ - فيستحق كل قاتل سلب قتيله ، أعلن الامام ذلك أم لا .

---

(١) وقد ذكرت هذه المسألة في كتاب « احياء الموات » من كتب الحنفية ، وراجع فيها إن شئت الجزء السادس من شرح الزيلعي والتعليقات عليه .

(٢) انظر ان شئت : (إغاثة اللهفان) لابن القيم ، وباب العارية من كتاب (سبل السلام) .

قال الكمال : « ولا خلاف فى أنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك ، وإنما الكلام فى أن هذا كان منه نصب شرع على العموم فى الأوقات والأحوال ، أو كان تحريضا قاله فى وقائع فيخصها » . فعندالشافعى هو نصب شرع ، لأنه هو الأصل فى قوله : لأنه مبعوث لذلك ،إلى آخر المسألةفى فصل التنفيل من الجزء الرابع فى فتح القدير . هذا وقد عرض لهذه المسألة بوجه عام الامام القرافى فى كتابه (الفروق-ج ١) ، كما عرض لها الامام ابن القيم الجوزى فى كتابه (زاد المعاد - ج ٢) ، أثناء الكلام على غزوة حنين ، وعرض لها كما أشرنا كثير من الفقهاء فى جزئيات المسائل التى انبنى الخلاف فيها بين الأئمة على الخلاف فى جهة التصرف الذى صدر عن الرسول .

ومن هذا نرى أن كل الفقهاء مجمعون على تقرير مبدأ التفرقة بين الجهتين فى مصدر التصرف ، وأنه معترف به عندهم .

١١ - محتويات القسم التشريعى فى السنة :

وإذا قطعنا النظر عما ورد فى السنة مما سبيله العادة والتجارب والشئون التى تعتمد على محض التدبير الانسانى ، فانا نستطيع أن نحصر ما احتوت عليه سائر الأحاديث من شئون تشريعية فيما يأتى :

(أولا) - العقائد التى حددها الاسلام ، فى الفرق بين الايمان والكفر فيما يتعلق بالله وصفاته ، وما يتعلق بالرسل والوحى ، وما يتعلق باليوم الآخر .

وهذا القسم قد تكفل القرآن ببيانه ، وكان القرآن لتواتره وإفادته القطع ، هو المصدر الوحيد لتعرف هذه العقائد ، فما طلب من الناس الايمان به فهو عقيدة ، وما لم يطلب الايمان به ليس بعقيدة . والحديث فى هذا القسم ليس إلا مرددا لما أثبته القرآن منه ، وليس فى العقائد ما انفرد الحديث

باثباته، أو مايخالف الحديث فيه القرآن.

وقد كان مسلك الحديث فيه كمسلك القرآن، فمنه المحكم البين، ومنه المتشابه المشكل. وما كان للعلماء من آراء فى متشابه القرآن، فهو لهم فى متشابه الحديث، وذلك مثل كلمات: (اليد)، و (الوجه)، و (استوى) المنسوبة إلى الله، فى مثل قوله تعالى «يد الله فوق أيديهم»، وقوله عز وجل «ويبقى وجه ربك»، وقوله سبحانه «ثم استوى على العرش». فالعلماء فى مثل هذا، سواء ورد فى القرآن أم فى السنة، بين أن يقولوا آمنا به على المعنى الذى يريده الله، وهو مذهب (التفويض)، ولا يكلفون أنفسهم البحث عنه، ولا يتحملون تبعة تحديد معنى خاص لها، وبين أن يقتحموا هذه الألفاظ ويفسروها بمعان تتفق مع التنزيه لله سبحانه عن مشابهة الحوادث، كتفسير اليد بالقدرة، والوجه بالذات الأقدس، والاستواء بعموم السلطان والتدبير، وهو مذهب (التأويل).

وإنما لا تثبت العقيدة بالحديث، لأن العقيدة مايطلب الإيمان به، والإيمان معناه اليقين الجازم، ولا يفيد اليقين الجازم إلا ماكان قطعى الورود والدلالة، وهو المتواتر. والأحاديث المروية لم تتوفر فيها أركان التواتر، فلا تفيد بطبيعتها إلا الظن، والظن لا يثبت العقيدة.

(ثانيا) - الأخلاق. جاء فى الأحاديث كثير من الحكم والآداب والنصائح، مثل ماورد فى مدح العدل، والصدق، والوفاء بالعهد، وذم مايقابلها، وهى كثيرة فى القرآن والحديث، وهى بطبيعتها أمور يتطلبها الكمال الانسانى وتدعو اليها الفطر السليمة، وكل ماجاء منها فى الأحاديث فله أصل فى القرآن، والحديث فيها إما مردد ومذكر، أو موضح ومفصل.

وهذان القسمان: العقائد، والأخلاق، لا كلام لنا فيهما فيما نحن

بصدده ، وإنما الكلام فى القسم الثالث وهو :

(ثالثا) ـ الأحكام العملية التى تتصل بضبط العبادات، وتنظيم المعاملات، وتمييز الحقوق ، والحكم بين الناس .

وقد روى فى هذا القسم جزء كبير من الأحاديث ، اتخذها العلماء كما قلنا المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن ، فنظروا فيها ، واستنبطوا منها ، وبينوا بها دلالات القرآن فيما عرض له من أحكام . والأحكام التى تستفاد من هذا القسم هى المرادة بقولنا (فقه السنة) ، وأحاديثها تعرف بأحاديث الأحكام ، كما أن أحكام العبادات والمعاملات التى تستنبط منها الآيات هى المرادة بقولنا (فقه القرآن) ، وآياتها تعرف بآيات الأحكام .

وعليه يكون المراد من عبارة (فقه القرآن والسنة) : الأحكام العملية المتعلقة بشئون الانسان ، فردا كان أو جماعة ، المستفادة بطريق مباشر من القرآن والسنة ، بحسب الدلالات المعهودة للكلام فى اللغة العربية . وإنما قلنا بطريق مباشر ، لتخرج الأحكام المستفادة بطريق القياس ، أو تقدير المصلحة، فانها لا تندرج تحت هذا العنوان .

ومما ينبغى ملاحظته فى هذا المقام ، أن الخلاف الذى حصل بين العلماء فى وسائل الاستنباط من آيات الأحكام ، قد حصل مثله بينهم فى الاستنباط من أحاديث الأحكام ، فما من آية حصل من دلالتها اختلاف بين العلماء ، وفى موضوعها حديث أو أحاديث ، إلا كانت هذه الأحاديث أيضا محل خلاف بينهم ، وقلما نجد حديثا رفعت دلالته ما بين العلماء من خلاف فى دلالة آية من القرآن . ولعل ذلك يرجع إلى اشتراك القرآن والسنة فى الأسلوبية العربية ، وهى واحدة فيهما ، كما يرجع إلى أسباب أخرى تتعلق بثبوت الحديث ، وعدم ثبوته ، وقوته وضعفه .

اشهر الكتب المؤلفة فى فقه القرآن والسنة

انتشر الاسلام، وبسط سلطانه على كثير من أقاليم المعمورة، ودخل فيه كثير من الأجناس المختلفة، ذوى اللغات المتباينة والثقافات المتعددة، وفى ظل ذلك التفاعل رأى علماء الاسلام وجوب المبادرة بشرح القرآن الكريم، حفظا لمعانيه وضبطا لكلماته.

وكان أول ماقصد من ذلك، التفسير بنقل الأحاديث والآثار المفسرة للآيات، ثم قصد التفسير بتحليل الألفاظ والأساليب، من جهة ماتدل عليه من الوجوه البلاغية، ثم قصد التفسير، من جهة ماتدل عليه الآيات من أحكام فقهية، أو كلامية، أو أخلاقية. وهكذا اختلفت مشارب القوم فى التفسير، تبعا لاختلاف الميول وثقافة العصور المتعاقبة.

وقد أفرد طائفة من المفسرين الفقهاء آيات الاحكام بالتفسير والبيان، غير أنهم سلكوا بها فى الوضع والترتيب مسلك وضعها القرآنى، فأبقوها فى سورها، ولم يتجه واحد منهم الى جمع الآيات المتعلقة بموضوع واحد، ودراستها دراسة خاصة، ولو أنهم فعلوا هذا، لكان نوعا من التسهيل فى دراستها لايكلف من يريدها البحث عن آيات الموضوع الواحد فى مواضعها المختلفة من السور المتعددة، ولكان فيه أيضا نوع من الدقة فى الاستنباط التى كثيرا ماتفوت المفسر فى تفسير الآية الواحدة المرتبطة بغيرها فى موضوعها. ولعلهم قصدوا بذلك المحافظة على تناسب الآيات فى وضعها القرآنى، وتلك ناحية لها شأنها فى امتياز القرآن عن الكتب الموضوعة بأيدى البشر فى العلوم.

ونرى أن هذا صنيع جيد، ويكفى ماتركوه لنا من تفاسير فى حفظ هذا المعنى السامى، ولا يمنعنا بعد، من أن نسلك ذلك الطريق الآخر الذى أشرنا إليه ونوهنا به، تسهيلا لدراسة الموضوعات العلمية القرآنية، دراسة جامعة

وافية، تستحضر فيها جميع الآيات المتعلقة بالمسألة الواحدة فى مكان واحد.

ومن الذين أفردوا آيات الأحكام بالتفسير:

١ - الأمام أبو بكر احمد بن على الجصاص الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠هـ، فى كتابه (أحكام القرآن)، وهو معروف متداول ويقع فى ثلاثة أجزاء. والجصاص هذا هو الذى يذكره بعض الحنفية بلقب الرازى، كما صرح بذلك صاحب القاموس فى طبقاته للحنفية.

٢ - ومنهم الأمام القاضى أبو بكر بن العربى الاندلسى المالكى المتوفى سنة ٥٤٢ هـ، فى كتابه (أحكام القرآن)، وهو كتاب معروف متداول، من أدق الكتب فى هذا الباب، ويقع فى جزأين.

٣ - ومنهم الأمام أبو عبد الله محمد القرطبي المتوفى سنة ٦٧١ هـ، فى كتابه (جامع أحكام القرآن)، وتقوم الآن دار الكتب المصرية بطبعه ونشره، وقد أخرجت منه إلى الآن أربعة عشر جزءا، وهو كتاب كثير المسائل والتفريعات الفقهية، ويعرض كغيره إلى آراء الفقهاء فى معنى الآيات والاستنباط منها.

٤ - ومنهم أبو الطيب محمد صديق حسن خان، وهو من علماء القرن الثالث عشر، فى كتابه (نيل المرام من تفسير آيات الأحكام)، وقد اقتصر فيه كما قال، على ذكر مايدل على الأحكام دلالة واضحة، ولم يعرض لما كان مدلوله معلوما من الدين بالضرورة، كقوله تعالى: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»، إلا إذا اشتملت الآية مع ذلك على مايتوقف على الاستدلال، فيذكرها

لهذا الجانب فقط ، وعلى العموم فهو تفسير وجيز اقتصر فيه على أظهر الاقوال وأقربها فى نظره ، ويقع فى نحو ٣٥٠ صفحة .

وقد حذت كلية الشريعة الازهرية حذو هذه الكتب، وسارت على نهجها فيما كتبته تفسيرا لآيات الأحكام ، فى الوضع والاسلوب والاختيار .

هذا مجمل من تطور التفسير وكتبه ، أما الكتب التى وضعت لشرح الأحاديث فقد تبعت النهج الذى وضعت به الأحاديث .

وقد كان للمحدثين طرق فى جمع الأحاديث ، فجمعها بعضهم باعتبار الأسانيد والرواية ، وبعضهم باعتبار الموضوعات التى وردت فيها ، ومن جهة أخرى عمم بعضهم فجمع كل ماورد عن النبى ﷺ بناء على ماصح فى نظره، ومن هؤلاء الأئمة :

البخارى - مسلم - أبو داود - النسائى - الترمذى - ابن ماجة

وكلهم من علماء القرن الثالث الهجرى ، وكتب هؤلاء الأئمة هى المعروفة عند العلماء بالكتب الستة ، وهى متفاوتة فى قيمتها العلمية من جهة الرواية والترتيب ، وأفضلها فيما يرى العلماء : صحيحا البخارى ومسلم ، واختلفوا فى الترجيح بينهما .

ثم جاءت بعد ذلك طبقة صنعت فى الأحاديث كما صنع علماء التفسير فى الآيات فاقتصروا على أحاديث الأحكام وعالجوها بالشرح والبيان ، غير أن أحاديث الأحكام قد جمعت من قبل باعتبار الموضوعات العلمية والعناوين الفقهية ، فجاءت شروحها كأنها كتب فقهية .

ومن أقدم الكتب التى عرفناها فى هذا الشأن ، كتاب (شرح معانى الآثار) ، للامام **أبى جعفر الطحاوى** ، الفقيه الحنفى الذى انتهت إليه رياسة أصحاب أبى حنيفة بمصر ، وتوفى بها سنة ٣٢١ هـ ، والكتاب يقع فى مجلدين عظيمين ، ومطبوع بالهند ، ويهتم باقتنائه الحريصون على الفقه المقارن.

ومن هذه الطبقة أيضا الأمام ابن تيمية الحنبلى المتوفى سنة ٦٥٢ ﻫ ،فقد جمع كتابه (منتقى الأخبار) ، من الكتب الستة المتقدمة ،عازيا اليها. وجاء بعده الأمام الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٥ ﻫ ، وشرح المنتقى فى كتابه (نيل الأوطار) ، وهو مطبوع متداول ، ويقع فى ثمانية أجزاء .

ومن هذه الطبقة أيضا الأمام ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ ﻫ ، وقد جمع كتابه (بلوغ المرام من أدلة الأحكام).وجاء بعده الأمام محمد ابن اسماعيل الصنعانى المتوفى سنة ١١٨٢ ﻫ ، وشرحه فى كتابه (سبل السلام)، وهو مطبوع أيضا متداول . وهذان الكتابان من أجود الكتب المؤلفة فى هذا الشأن ، ولصاحبيهما نوع اجتهاد لايعرفه كثير من شراح الحديث ، ولا مفسرى القرآن ، ولذلك كانا فيما نرى مرجعين لابد لطالب الفقه المقارن من الرجوع اليهما والنظر فيهما .

الباب الرابع

أسباب اختلاف الأئمة فى فقه القرآن والسنة

(أولا) — أسباب الاختلاف التى تعم القرآن والسنة :

١ — الاختلاف الذى يرجع إلى الاشتراك فى اللفظة المفردة .
ا — تردد اللفظة المفردة بين معنيين حقيقيين .
ب — تردد اللفظة المفردة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى .
حـ — تردد اللفظة المفردة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى .
٢ — الاختلاف الناشىء من الاشتراك الواقع فى تركيب الالفاظ بعضها على بعض .
٣ — الاختلاف الناشىء من الاختلاف فى القواعد الأصولية .
٤ — الاختلاف الناشىء من الاختلاف فى تحكيم القواعد الفقهية .

(ثانيا) أسباب الاختلاف التى تخص السنة وحدها :

٥ — الاختلاف الذى يخص السنة من جهة النقل أو الرواية .
٦ — الاختلاف الذى يخص السنة من جهة الفعل .
٧ — الاختلاف الذى يخص السنة من جهة التقرير .

يحسن أن نذكر هنا ، مجمل الأسباب التى أدت إلى اختلاف العلماء ، فى استنباط الأحكام من الآيات والأحاديث ، حتى تكون بمثابة إرشاد — لمن يريد (فقه القرآن والسنة) — إلى معرفة طرقهم فى الاستنباط ، وإلى الموازنة بينها ، وترجيح ما يظهر له رجحانه ، من آرائهم وأفهامهم .

وقد اتفقوا جميعا على أن الأصل الذى لا يعدل عنه فى التشريع، ويقضى على كل ما سواه متى وجد، هو كتاب الله، ثم سنة الرسول ﷺ. وما من إمام إلا بذل غاية جهده فى الوصول إلى ما يدل عليه القرآن، أو السنة، أوهما معاً، وعلى الرغم من هذا وقع بين الأئمة اختلاف كثير فى استنباط الأحكام من هذين المصدرين.

ويمكن حصر أسباب الاختلاف فى نوعين: أحدهما — أسباب تعم القرآن والسنة، وثانيهما — أسباب تخص السنة.

(أولا) - أسباب الاختلاف التى تعم القرآن والسنة

من خصائص اللغة العربية: اشتراك اللفظ فى الوضع لمعنيين فأكثر، وتردده بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، أو بين المعنى الحقيقى والمعنى الشرعى. ومن خصائصها أيضا: اشتراك الجمل المركبة بين معنيين مختلفين بسبب تركيبها بحروف خاصة، (كأداة الاستثناء)، ونلمتى (أو) و (الفاء).

ومن المعلوم أن القرآن والسنة عربيان، فيهما ما فى اللغة العربية من هذه الخصائص التى تؤدى إلى الاحتمال فى المعنى، ومن هنا وقع الاختلاف فى فهم ما يدلان عليه.

ولنذكر جملة أمثلة نوضح بها كيف نشأ الخلاف بينهم من هذه الخصائص:

١ - الاختلاف الذى يرجع الى الاشتراك فى اللفظة المفردة:

ا - تردد اللفظة المفردة بين معنيين حقيقيين:

أمثلة:

المثال الأول:

فمن أمثلة الاشتراك فى اللفظة المفردة: كلمة (قرء) الواردة فى

قوله تعالى ، بيانا لعـدة المطلقات ذوات الحيض : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »[1] ، فإنها مشتركة بين الحيض والطهر ، وثبت ورودها فى كلام العرب لها على حد سواء ، ولا خلاف بين العلماء فى ذلك ، كما لا خلاف بينهم فى أن المراد منها هو أحد المعنيين لا مجموعهما ؛ وإنما اختلفوا فى المراد منها فى الآية :

فذهب جماعة من الفقهاء ومنهم مالك ، والشافعى ، إلى أن المعنى المراد هو الطهر . وعليه فأن عدة المطلقة المذكورة تحسب بالأطهار ، أعنى الأزمنة التى تقع بين الدمين ، وتنتهى العدة بانتهاء الطهر الثالث ، فلا يكون للزوج عليها رجعة ، ويحل لها أن تتزوج بغيره .

وذهب جمهور آخرون ومنهم أبو حنيفة إلى أن المراد منها هو الحيض . وعليه فعدة المطلقة المذكورة تحسب بالحيض ، ولا تنتهى العدة عندهم إلا بانقضاء الحيضة الثالثـة .

وقد أكثر كل فريق من استظهار القرائن التى تدل فى نظره على أن المراد من الكلمة هو المعنى الذى ذهب إليه . ومما قاله الأولون : أن اسم العدد (ثلاثة) جاء فى الآية مؤنثا ، وهو فى اللغة العربية يدل على أن المعدود به مذكر ، وهو لا يكون مذكرا إلا إذا كان المراد به الطهر . وأن كلمة (قرء) إذا كانت بمعنى الحيض جمعت على (أقراء) ، ومنه قول الرسول ﷺ للمستحاضة : « دعى الصلاة أيام أقرائك » ، أما الذى بمعنى الطهر فانه يجمع على (قروء) ، كالوارد فى الآية ، فليكن هو المراد .

ومما قاله الآخرون : - (١) - أن العدة شرعت لتعرف براءة الرحم من الحمل ، والذى يدل عليها إنما هو الحيض لا الطهر ، بدليل أن الشارع اعتبر

---

(١) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة .

استبراء الجوارى المشتراة، بالحيض، نظرا لأنه المعرف للبراءة المطلوبة، فليعتبر الحيض فى العدة أيضا، لأن المقصود منها هو المقصود من الاستبراء.

(٢) - أن الرسول ﷺ قال: «طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان»، والأمة لا تخالف الحرة فى جنس المشروع، وإنما تخالفها فى التنصيف، فإذا كانت عدة الأمة بالحيض، كانت عدة الحرة به أيضا.

(٣) - أن الآية نصت على عدد مخصوص وهو (ثلاثة)، وحقيقته ثلاث وحدات، ولا يطلق على وحدتين وبعض الثالثة إلا مجازا. وعلى رأى الآخرين قد تكون العدة طهرين وبعض الثالث، وذلك فيما إذا وقع الطلاق فى نهاية الطهر، فلا يصدق العدد على سبيل الحقيقة، وليس كذلك على ماذهبنا إليه، لأن الحيضة التى يقع فيها الطلاق لا تحسب عندنا من العدة.

(٤) - أن قوله تعالى، فى بيان عدة التى لا تحيض: «واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن»[1]، صريح فى جعل الأشهر بدلا من الحيض فى العدة، فصار الاعتداد بالأشهر مشروطا بعدم الحيض، فدل على أن الحيض هو الأصل، وهذا شأن قاعدة البدل والمبدل منه، كما نراه فى التيمم والوضوء، أخذا من قوله تعالى: «فلم تجدوا ماء فتيمموا»، فإنه دل عند الجميع على أن الأصل هو التطهر بالماء، وأن التطهر بالتراب بدل عنه، فكذلك هنا.

ثم قالوا بعد هذا: قد صح عن ثلاثة عشر صحابيا أن رسول الله ﷺ قال: «إن الرجل أحق بامرأته مالم تغتسل من الحيضة الثالثة»، ولو كانت العدة بالطهر لانتهت بالدخول فى الحيضة الثالثة، ولم تتوقف على انقضائها، كما جاء فى الحديث. وهذا دليل آخر على أن المراد من الكلمة هو الحيض لا الطهر.

---

(١) الآية الرابعة من سورة الطلاق.

ثم ناقشوا ما أورد الأولون من قرائن ، فأثبتوا لهم مجيء (قروء) جمعا لقرء بمعنى الحيض ، ووجهوا تأنيث العدد بأنه منظور فيه إلى اللفظ ، ومراعاة اللفظ كثيرة فى اللغة ، والآية جاءت على هذا الاعتبار ، فلا يدل على تذكير المعدود .

وقد قال ابن رشد : (ولكلا الفريقين احتجاجات طويلة ، ومذهب الحنفية أظهر من جهة المعنى ، وحجتهم من جهة المسموع متساوية أو قريب من متساوية) .

ولعلك تأخذ من هذا النقاش فكرة مدى بحث الفقهاء فى الاستنباط وتأييد الآراء .

المثال الثانى :

ومن الأمثلة أيضا اختلاف الفقهاء فى معنى كلمة (نكح) ، فى قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء »(١) ، فإنها مشتركة بين العقد والوطء ، ومن هذا الاشتراك نشأ اختلافهم فى معنى الآية :

فحملها أبو حنيفة على الوطء ، ورأى حرمة من زنا بها الأب على الابن .

وحملها الشافعى وآخرون على العقد ، ورأوا أن مزنية الأب لا يحرم زواجها على الابن .

وقد وردت الكلمة فى القرآن ، ولسان العرب ، بمعنى الوطء مرة ، وبمعنى العقد أخرى ؛ فاختلف العلماء فى تعيين المعنى المراد . والترجيح بين الرأيين مذكور فى كتب التفسير والفقه ، فارجع إليه إن شئت .

ب — تردد اللفظة المفردة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى :

ومن أمثلة الاختلاف الناشىء من تردد اللفظة بين المعنى الحقيقى والمعنى

(١) الآية الثانية والعشرون من سورة النساء .

المجازى: اختلافهم فى معنى كلمة (أو ينفوا من الأرض) الواردة ضمن عقوبات المحاربين لله ولرسوله، فى الآية التى تذكر بعد.

فقد حملها الجمهور على الإخراج من الأرض التى ارتكب فيها الإفساد، وهو المعنى الحقيقى للكلمة.

وحملها الحنفية على السجن، وهو معنى مجازى لها.

ومنشأ الاختلاف أن كلمة (نفى) تستعمل مجازا فى السجن، فرأى الأولون أن اللفظ يجب حمله على المعنى الحقيقى مالم يصرف عنه صارف، ولم يوجد هنا صارف، فلا يصح استعماله فى المعنى المجازى.

أما الحنفية فقالوا: قد وجد مايصرف عن إرادة المعنى الحقيقى وهو استحالة أن يراد نفيه من جميع الأرض، لأنه لايكون إلا بالقتل، والنفى عقوبة غير القتل. وان أريد النفى من خصوص أرض المسلمين، كان فيه زج المسلم فى دار الكفر، وهو لايجوز شرعا. وإن أريد خصوص الأرض التى ارتكب فيها الإفساد، إلى أرض أخرى من أرض المسلمين، لم يتحقق الغرض المقصود من العقوبة، وهو الزجر عن إخافة السبيل، وكف الأذى عن الناس، فإنه قد يرتكب فيها مثل ما ارتكب فى الأرض الأولى. ومن هنا رأى الحنفية تعين الحمل على المعنى المجازى، وهو السجن، وهو ممكن بدون قتل، ولا يمنع منه مانع شرعى، ومحقق للغرض المقصود من التشريع.

هـ — تردد اللفظة المفردة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى :

ومن أمثلة الاختلاف الناشىء من تردد اللفظة بين المعنى اللغوى والشرعى: اختلافهم فى كلمة (بناتكم) الواردة فى آية المحرمات من النساء.

فحملها أبو حنيفة على مايشمل البنت المتخلقة من ماء الزنا، نظرا إلى أنها بنت بالمعنى اللغوى، ورأى حرمتها على من تخلقت من مائه.

ورأى الشافعى أنها لا تتناولها، فلا تحرم على من تخلقت من مائه، نظرا إلى أنها ليست بنتاً شرعية، بدليل عدم توريثها، وعدم إباحة الخلوة بها، وعدم ثبوت ولايته عليها.

ومنشأ هذا الخلاف تردد اللفظ بين المعنى اللغوى، وهو المتولد من ماء الرجل مطلقا، والحقيقة الشرعية، وهو خصوص المتولد من ماء الرجل فى ظل نكاح شرعى صحيح.

٢ - الاختلاف الناشئ من الاشتراك الواقع فى تركيب الالفاظ بعضها على بعض:

أمثلة:

المثال الأول:

ومن أمثلة الاشتراك الواقع فى تركيب الألفاظ بعضها على بعض قوله تعالى: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون فى الأرض فساداً، أن يقتلوا، أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض»[١]، فقد ركب فيها الكلام بكلمة (أو)، وهى تجىء فى لسان العرب للتخيير بين شيئين أو أشياء تارة، وتجىء للتنويع والتوزيع، بالنظر إلى حالات مختلفة تارة أخرى.

ومن هنا نشا اختلاف الفقهاء فى هذه العقوبات: هل هى مرتبة على الجنايات التى علم من الشارع ترتبها عليها؟ وعليه فلا يقتل من المحاربين إلا من قتل، ولا يقطع منهم إلا من أخذ المال، ولا ينفى إلا من لم يقتل ولم يأخذ المال. وإلى هذا الرأى ذهب جمهور العلماء حملا لكلمة (أو) على التنويع والتوزيع.

(١) الآية الثالثة والثلاثون من سورة المائدة.

أو هى ليست مرتبة على الجنايات ، وإنما سيقت على وجه التخيير ؟ فيكون للإمام الخيرة فى توقيع أيتها شاء على من شاء ، ممن ثبت عنده أنه يحارب الله ورسوله ، ويسعى فى الأرض بالفساد ، سواء أقتل أم لم يقتل ، وسواء أخذ المال أم لم يأخذ ، وإلى هذا ذهب جماعة آخرون .

وحجة الأولين أن المذكور فى الآية عقوبات متفاوتة : (القتل - الصلب - قطع الأيدى والأرجل - النفى) . والجرائم التى يرتكبها المحاربون متفاوتة أيضا . فمنها القتل ، ومنها أخذ المال ، أو هما معا ، والتخويف والتهديد دون واحد منهما . وإذا كان الأمر كذلك فان التخيير يقتضى جواز ترتيب أغلظ العقوبات على أخف الجرائم ، وأخفها على أغلظها ، وهذا مما تدفعه قواعد الشريعة العادلة ، فلا بد من مراعاة ماعهد فى الشرع من ترتيب القتل على القتل ، والقطع على أخذ المال ، والنفى على الأخافة . ونتيجة هذا وذاك وجوب توزيع العقوبات المذكورة على مايقع من الجرائم بحسب الغلظ والخفة .

وينبغى أن يعلم هنا أن الذى قال بالتخيير للامام ، لم يرد أن الامام يحكم بمجرد الهوى والشهوة ، حتى يقال أن التخيير يقتضى ترتيب أغلظ العقوبات على أخف الجرائم الخ ، وانما يريد أن الحاكم مخير بحسب اجتهاده فى اتخاذ مايراه دارئا للمفسدة ، محققا للمصلحة . وليس المقصود من هذه الآية بيان عقوبات جرائم معينة تقع من الأفراد ، وإنما القصد بيان عقوبة المحاربين - عصبة لا أفرادا - ، وأن الامام مخير فى توقيع مايراه ، مما يمليه عليه النظر المصلحى . وقد تكون جرائمهم خالية من قتل وأخذ مال ، ولكن يرى الامام أن لهم باعتصابهم شرورا ومفاسد فى الأمة ، تربو بكثير عن قتل شخص فقط ، أو عن قتله وأخذ ماله ، وذلك كما فى العصابات المتآمرة على خطف الأولاد والسيدات ، وتدبير الثورات الداخلية ، التى من شأنها أن تفسد الأمن العام ،

وتروع الآمنين فى المساكن والطرقات . ولا شك أن هذا التخيير هو أساس صلاحية هذه الآية لأن تكون مصدرا لأعظم تشريع ، يضرب به على أيدى العصابات المفسدة .

أما هذا التوزيع الذى ذهب اليه الأولون، ففضلا عن أنه ليس له سند يحتمه، فهو تقييد للحاكم بما لم يرد الله أن يقيده به . ومراعاة ماعهد فى الشرع لجرائم الأفراد — فى عقوبة المحاربين — ليس فى الشرع مايدعو اليه ، أو يدل عليه ، ويرشد إلى هذا أن القطع هنا لليد والرجل معا بخلافه فى جريمة السرقة المعتادة ، وأن الصلب هنا مشروع بخلافه فى أية جريمة أخرى فردية .

فالحق الذى نراه فى هذه المسألة هو الحمل على التخيير ، المبنى على الاجتهاد والمشورة فى تعرف المصلحة ، وما يجب أن يسن من قوانين . أما الاختيار بالهوى والشهوة ، فلا يعرفه الاسلام من الحاكم الاسلامى المنوط به تنفيذ حدود الله وأحكامه .

ولا يهولنك ماتسمع من أفواه المشوهين للاسلام فى عقوباته ، فتذكر كما يذكرون: « أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف »، وتقول كما يقولون : عقوبات تتخلع من هولها القلوب . بل عليك أن تستحضر معنى قوله تعالى: « الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا »، وعندئذ ينفتح لك باب من العلم والحكمة ، تؤمن منه بحكمة المشرع الحكيم ، ثم تلتفت إلى هؤلاء الذين يقتلون الجماعات والأمم ، رجالا ، ونساءا ، وأطفالا ، ويذرون الديار بلاقع من غير أشجار ولا بناء ، وتقول لهم أين رحمتكم التى لاتظهر إلا لغرض تشويه الجمال ، وإلباس الحق بالباطل ، ولكنه الهوى يملى على صاحبه مايشاء .

المثال الثانى :

ومن أمثلة الاشتراك الواقع فى التركيب أيضا ، قوله تعالى : « والذين

يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا ، فان الله غفور رحيم »(١) ؛ فقد ركب الكلام فيها بكلمة (إلا) بعد جملتين متعاطفتين ، وهما قوله تعالى « ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا » ،وقوله « وأولئك هم الفاسقون » . ومثل هذا التركيب فى اللغة ، يحتمل رجوع الاستثناء فيه إلى الجملة الثانية فقط ، ويحتمل رجوعه إلى الجملتين معا.

وبالنظر الى هذا الاشتراك اختلف العلماء : فذهب الحنفية إلى الأول ، ورأوا أن المجلود فى القذف يظل بعد التوبة غير مقبول الشهادة .

وذهب غيرهم إلى الثانى،ورأوا أن التوبة ترد اليه اعتباره فى الدنيا،فتقبل شهادته ، كما ترد اليه اعتباره عند الله،فتخرجه من زمرة الفاسقين .

وإنما ذهب الحنفية إلى الأول، لأنهم يرون أن رد شهادة القاذف من تمام الحد لأن الآية رتبت على القذف أمرين : أحدهما إيجابى،وهو الجلد المذكور بقوله تعالى:« فاجلدوهم ثمانين جلدة» ،والآخر سلبي، وهو عدم قبول الشهادة المذكور بقوله تعالى:«ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا » .

أما غيرهم فرأى أن الحد هو خصوص الجلد ، وأن رد الشهادة عقوبة زائدة؛ وحجتهم فى ذلك أن المعروف فى الحدود أنها عقوبات بدنية ، ورد الشهادة عقوبة أدبية، ولم تعهد عقوبة أدبية فيما شرعت له الحدود .

وقد اتخذ كل منهما نظرته إلى رد الشهادة أساسا لرأيه فى رجوع الاستثناء ، وبهذا وذاك كان الخلاف فى المسألة .

وقد عرض الأصوليون لمسألة (رجوع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو)، وبينوا ما للعلماء فيها من مذاهب ، وما لهم على مذاهبهم من حجج ، فليرجع اليها من شاء .

---

(١) الآيتان الرابعة والخامسة من سورة النور .

وينبغى أن تعلم أن الخلاف فيها إنما هو فى حالة ما إذا تجرد الكلام عن دليل يعين أحد الاحتمالين، كما هو الشأن لكل اختلاف فى مشترك.

أما إذ وجد فى الكلام ما يعين أحد الاحتمالين، فانه يجب المصير اليه باتفاق، وذلك مثل قوله تعالى، فى كفارة القتل الخطأ: « فتحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا »، فانه قد اشتمل على قرينة تعين أن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة فقط، وهذه القرينة هى امتناع عود الاستثناء إلى تحرير الرقبة، لأن تحرير الرقبة حق لله تعالى، وتصدق الولى لا يتعلق به ولا يسقطه.

ومثال ذلك أيضا: الاستثناء الواقع فى آية المحاربين السابقة وهى: « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون فى الأرض فسادا، أن يقتلوا، أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم، الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، فاعلموا أن الله غفور رحيم »، فانها قد اشتملت على قرينة تفيد رجوع الاستثناء الى الجمل كلها، وهى قوله تعالى: « من قبل أن تقدروا عليهم »، وتمنع رجوعه إلى الأخيرة وحدها، وهى قوله تعالى: « ولهم فى الآخرة عذاب عظيم »، لأنه من المعلوم أن التوبة من الذنوب تسقط العذاب الأخروى مطلقا، كانت قبل القدرة عليهم أم بعدها، فلا يبقى على هذا الفرض للتقييد بقبل القدرة فائدة، فوجب رجوع الاستثناء بهذا إلى جميع ما ذكر، فترفع التوبة الحد كما ترفع العذاب والخزى.

المثال الثالث:

ومثال الاشتراك الواقع فى التركيب أيضا. قوله تعالى « للذين يؤلون من نسائهم، تربص أربعة أشهر، فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا

الطلاق، فإن الله سميع عليم » .[1]

وينبغي أن تعلم هنا أولا ، أن الايلاء هو حلف الرجل على هجر امرأته أربعة أشهر فأكثر ، وقد كان عند الجاهلية من أساليب إضرارهم بالزوجة، وكان يمتد عندهم إلى سنتين، تكون المرأة فيهما كالمعلقة،لامتزوجة ولامطلقة، فعدله الاسلام ورده إلى أربعة أشهر ،ورتب عليه حكمه الذى يرفع عن المرأة الضرر بهذه الآية.وقد ركب الكلام فيها بكلمة الفاء وهى للتعقيب ، غير أنها تجيء فى لسان العرب للتعقيب الزمنى تارة، فيكون زمن ما بعدها بعد زمن ماقبلها، نحو أراد الصلاة فتوضأ ، وتجيء أخرى للتعقيب الذكرى، نحو توضأ فغسل وجهه ويديه ، فلا تفيد التأخير فى الزمن، وإنما تكون تفصيلا لحالة الفعل فى زمن ماقبلها .

وقد نشأ من هذا الاحتمال اختلاف الفقهاء فى معنى الآية ،فمن ذهب الى الأول رأى أن المعنى:فان فاءوا بعد انقضاء المدة فإن الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق أى بعد المدة أيضا ،فإن الله سميع عليم ، وبذلك رأوا أن مضى الأجل لايقع به طلاق ،والواجب على الزوج حينئذ أن يطلق ،فإن أبى،رفع أمره إلى الحاكم فيجبره على الطلاق أو يوقعه عليه .

ومن ذهب إلى الثانى رأى أن الطلاق يقع بمضى المدة لأن المعنى : فإن فاءوا فيهن فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق أيضا فيهن ، وذلك بعدم الفيىء إلى مضى المدة ، فإن الله سميع لحديث نفوسهم بهذا العزم ، عليم بما يكنونه من الأضرار بالمرأة .

وهكذا كان الخلاف فى حكم الايلاء مترتبا على الخلاف فى تعيين المراد من التعقيب الذى تدل عليه (الفاء) .

---

(١) الآيتان ٢٢٦ و ٢٢٧ من سورة البقرة.

وقد اعتمد الحنفية الذين ذهبوا إلى الاحتمال الثانى على قراءة ابن مسعود: « فان فاءوا فيهن »، وقال الكمال من علمائهم: (رجحت قراءة ابن مسعود احتمال التعقيب الذكرى، لأن الأصل توافق القراءات، أو لأنها قراءة آحادية، وهى تثبت الحكم وقد قام الدليل على صحة الأثبات بها، اذ ليس من شك فى أنها قرآن عن صاحب الوحى عند الراوى، فاذا امتنعت القرآنية لعدم التواتر، بقى أنها عن صاحب الوحى. ونفى الخاص، وهو أنها قرآن، لا ينفى العام، وهو أنها عن صاحب الوحى، فهى إما قرآن أو حديث، وهذا دوران بين الحجية على وجه، والحجية على وجه آخر، لا بين الحجية وعدمها). وعلى كل فلكل فريق استدلالات وترجيحات يرجع إليها من شاءها فى كتب التفسير والفقه، وفى هذا القدر كفاية فى المراد هنا.

المثال الرابع:

ومن أمثلته أيضا، قوله تعالى « وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » [١]، وقد ركب الكلام فيها على صفة بعد موصوفين، فالصفة قوله تعالى « اللاتى دخلتم بهن »، والموصوفان « نسائكم » المذكورة مع الأمهات، و« نسائكم » المذكورة مع الربائب؛ ومثل هذا يحتمل رجوع الصفة إلى الموصوفين معا، ويحتمل رجوعها إلى الموصوف الثانى فقط، ومن هنا نشأ الاختلاف بين الفقهاء.

فرأى جماعة رجوع الصفة إليهما، وكان المعنى عندهم: حرمة أمهات النساء اللاتى دخلتم بهن، وعليه فلا تحرم الأم الا بالدخول على البنت، كالبنت لا تحرم الا بالدخول على الأم.

ورأى آخرون أنها صفة للثانى فقط، فلا تفيد سوى تقييد حرمة البنت

(١) الآية رقم ٢٣ من سورة النساء وهى آية المحرمات فى النكاح.

بالدخول على الأم ، وتبقى حرمة الأم مطلقة حصل دخول ببنتها أم لم يحصل ، وإلى هذا ذهب الجمهور ، وهو معنى القاعدة المشهورة : (العقد على البنات يحرم الأمهات ، والدخول بالأمهات يحرم البنات) .

٣ - الاختلاف الناشىء من الاختلاف فى القواعد الاصولية :

إن معرفة هذا النوع من أسباب الاختلاف ، تستدعى الإلمام بآراء الفقهاء فى القواعد الأصولية ، وهى كثيرة متنوعة .

ففى باب الأمر : هل يدل على الوجوب ، أو على الندب ؟

وفى باب النهى : هل يدل على الفساد ، أو على الصحه ، أو لا يدل على واحد منهما ؟

وفى باب العام : هل هو حجة بعد التخصيص فى الباقى ، أو ليس حجة ؟ وهل يصح التخصيص بحديث الآحاد ، وبالقياس ، أو لا يصح ؟

وفى باب المطلق : هل يحمل على المقيد أو لا يحمل عليه ، وهل يصح التقييد بحديث الآحاد أو لا يصح ؟

وفى باب المفهوم : هل له دلالة على نقيض الحكم فى الجانب المخالف للمنطوق ، أو ليس له دلالة ؟ وغير ذلك مما عرض لبحثه علم الأصول ، وعرفت آراء العلماء فيه .

ونذكر هنا جملة أمثلة توضح كيفية الاختلاف الناشىء من الاختلاف فى هذه القواعد ، لتكون بمثابة إرشاد لمعرفة التطبيق الخلافى من هذه الناحية .

المثال الأول :

فمن ذلك اختلافهم فى المقدار المحرم من الرضاع : فقالت طائفة يحرم قليله وكثيره ، ورأت أخرى أن مطلق الرضاع لا يحرم ، وإنما يحرم منه قدر مخصوص . ومع هذا اختلفوا فى تحديد ذلك القدر : فمنهم من يرى أنه

ثلاث رضعات ، ومنهم من يرى أنه خمس رضعات ، ومنهم من يرى أنه عشر رضعات . ويرجع اختلافهم هذا إلى معارضة إطلاق الكتاب لأحاديث وردت بالتحديد ، وإلى معارضة أحاديث التحديد بعضها بعضا .

وإطلاق الكتاب فى هذا هو قوله تعالى: « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم » ، ومن الأحاديث قول الرسول ﷺ « لا تحرم المص ولا المصتان » ، وقوله ﷺ « كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات ، ثم نسخن بخمس معلومات » .

فمن رجح ظاهر القرآن على هذه الأحاديث . فلم يقيد بها مطلقه ، قال بتحريم الرضاع ولو كان قطرة . ومن قبل هذه الأحاديث وقيد بها الكتاب ، قال بالتحديد . وبعد هذا اختلف هؤلاء فى ترجيح بعض أحاديثهم على بعض ، ولكل طريقة فى ترجيح مارجح .

ويلاحظ هنا أن الفقهاء جميعا حصروا نظرهم فى دلالة كلمة (ارضعنكم) ، فبعضهم أخذها منفردة عن الأحاديث ، وبعضهم أخذها مفسرة بما صح عنده منها . ولكنا لم نعرف أحدا منهم نظر إلى ماتعطيه كلمة (أمهاتكم) ، من طول مدة الاحتضان الأمومى ، الذى يستحق فى العرف أن يعبر عنه بكلمة (أمهات) ؛ ولو أن ناظرا نظر إلى هذا وأخذ ماتعطيه الكلمة بحسب العرف من معانى الأمومة ، لتغير وجه الحكم فى مسألة التحريم بالرضاع ، وليس فى هذا أكثر من عدم الأخذ بالأحاديث الواردة فى الموضوع ، كما صنع فريق المطلقين اكتفاء بإطلاق الإرضاع فى الآية ، وكان عليهم أن ينظروا تركيب « اللاتى أرضعنكم » ، على كلمة « أمهاتكم » ، فينكشف المعنى الذى نحاول الأشارة إليه ، ولهذا مجال آخر يبحث فيه .

المثال الثانى :

ومن أمثلة ذلك اختلافهم فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها : فقد ذهب الجمهور إلى أن عدتها وضع الحمل ، وذهب مالك إلى أن عدتها أطول العدتين: (عدة المتوفى عنها زوجها وهى أربعة أشهر وعشر ، وعدة الحامل وهى وضع الحمل) .

ومنشأ الخلاف تعارض نصين عامين وردا فى الموضوع ، أحدهما قوله تعالى: « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن »[1]، وهى تشمل بعمومها المطلقة والمتوفى عنها زوجها ، والآخر قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا »[2]، وهى بعمومها تشمل الحامل وغير الحامل .

فرأى الأولون تخصيص الآية الثانية بالآية الأولى ، وحجتهم أن الأولى نزلت بعدها فتكون مفسرة لها ، وعليه يكون المعنى: أن المتوفى عنها زوجها تعتد بالعدة المذكورة ، مالم تكن حاملا ، فتعتد بوضع الحمل ، وبقيت الآية الأولى على عمومها، فتعتد الحامل بوضع الحمل، ولو كانت متوفى عنها زوجها .

ورأى الآخرون أن خصوص كل منهما ، أثر فى عموم الأخرى ، وكان المعنى :أن ذات الحمل تعتد بوضع الحمل ، مالم تكن متوفى عنها زوجها ؛ فإذا كانت متوفى عنها زوجها، ووضعت قبل مضى مدة المتوفى عنها زوجها، فلابد من إتمامها ، فإذا مضت المدة وهى حامل بقيت فى العدة حتى تضع حملها ،وإن وضعت حملها قبل المدة،وجب عليها إتمامها،فعدتها أطول العدتين، فهى معاملة بالآيتين .

(١) الآية الرابعة من سورة الطلاق .
(٢) الآية رقم ٢٣٤ من سورة البقرة .

المثال الثالث :

ومن أمثلة ذلك أيضا اختلافهم فى نفقة المبتوتة وسكناها ، إذا لم تكن حاملا.فذهب الحنفية إلى أن لها السكنى والنفقة ،وذهب أحمد إلى أنه لا نفقة لها ولا سكنى، وذهب مالك والشافعى إلى أن لها السكنى ولا نفقة لها .

ويرجع هذا الخلاف إلى اختلاف الرواية فى حديث فاطمة بنت قيس ، ومعارضة ظاهر الكتاب له . فالذين أوجبوا لها السكنى والنفقه تمسكوا بعموم قوله تعالى : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن »[1]،فقد أوجبت الآية بصريحها السكنى، فوجبت النفقة لأنها تابعة للسكنى فى المعهود من الشرع . وأهملوا حديث فاطمة بنت قيس،وهو أنها قالت : طلقنى زوجى ثلاثا على عهد رسول الله ﷺ ، فأتيت النبى ﷺ فلم يجعل لى سكنى ولا نفقة . وفى بعض الروايات أن رسول الله ﷺ قال: «إنما السكنى والنفقة لمن لزوجها عليها الرجعة » .

لم يلتفت الحنفية إلى هذا الحديث ، بل ردوه مقدمين عليه عموم الآية المذكورة، وسلفهم فى ذلك عمر بن الخطاب الذى روى عنه أنه قال فى حديث فاطمة هذا: « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة » ، يريد الآية التى أشرنا إليها،ويريد أن السنة قد جرت بوجوب النفقة حيث وجبت السكنى .

أما الذين لم يوجبوا لها نفقة ولا سكنى،فقد قبلوا الحديث وجعلوه مخصصا للآية بالمطلقة الرجعية .

أما الآخرون فقد عملوا هم أيضا فى سقوط النفقة ، بحديث فاطمة الذى ثبت عندهم، كما جاء فى موطأ مالك أن رسول الله ﷺ قال لها : « ليس لك عليه نفقة » ،وأمرها أن تعتد فى بيت أم كلثوم ،ولم يذكر فيه إسقاط السكنى،

---

(١) الآية السادسة من سورة الطلاق .

فبقيت الآية على عمومها فى السكنى ،وإنما قطعوا مابين السكنى والنفقـة من اتصال وتلازم، ولم يروا أن إيجاب السكنى مستلزم لأيجاب النفقة، خصوصا وقد صرحت السنة بإسقاط النفقة ،والآية بوجوب السكنى ، فكأنهم عملوا بالمصدرين اللذين لايتعارضان .

المثال الرابع :

ومن أمثلة ذلك أيضا اختلافهم فى القضاء بشاهد ويمين المدعى . فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى عدم جوازه فى شىء ما.

وذهب الجمهور إلى جواز القضاء بالشاهد مع يمين المدعى فى الأموال .

وسبب هذا الخلاف معارضة ماروى من أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، لظاهر قوله تعالى: « واستشهدوا شهيدين من رجالكم،فإن لم يكونا رجلين،فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء »[1] .

فقال الحنفية : إن الآية أفادت أن الاستشهاد ، وهو حجة المدعى،لابد أن يكون إما برجلين ، أو برجل وامرأتين ، ولا ثالث لهما . والحديث تضمن زيادة عما فى الكتاب،والزيادة على الكتاب نسخ ، ونسخ الكتاب لايكون بأحاديث الآحاد .

أما الجمهور فقد قبلوا الحديث ، وعملوا بمقتضاه ، ومنعوا أن الزيادة به على الكتاب نسخ ، وقالوا : إنها زيادة عما فى الكتاب ، وليست تغييرا لحكم ثبت بالكتاب حتى تكون نسخا . وقد ألزموا الحنفية بعد هذا الرد بأنهم خالفوا قاعدتهم هذه فى كثير من فروعهم المذهبية ، فقد قدروا المهر ، ومقدار المسروق بعشرة دراهم ، مع أن القرآن فيهما ـ وهو قوله تعالى: « وآتوا النساء صدقاتهن »، بالنسبة للمهر ، وقوله تعالى: « والسارق والسارقة »،

(١) الآية رقم ٢٨٢ من سورة البقرة .

بالنسبة للسرقة - مطلق يشمل القليل والكثير، فصنيعهم فى مثل هاتين المسألتين لا يتفق وصنيعهم فى مواضع النزاع التى ردوا بها الأحاديث الآحادية، بحجة أنها زيادة على الكتاب. ولكن الأحناف يقولون فى مثل هذه الفروع التى يعترض بها على قاعدتهم: إن الأحاديث التى وردت فيها ليست أحاديث آحاد، وإنما هى أحاديث مشهورة، (والأحاديث المشهورة قسم ثالث بين الآحاد والمتواتر)، وللمشهور من القوة ما للمتواتر، فصح قبولها وتخصيص عموم الكتاب، أو تقييد مطلقه بها.

ولا يخفى أن هذه نزعة قد لا يوافقهم عليها خصومهم، فالأحاديث المذكورة لم تصل قطعا إلى درجة التواتر الذى يحكمونه فى الكتاب بالزيادة والنسخ.

ولقد كانت هذه القاعدة مجالا واسعا يرجع إليـــه كثير من الخلافات الفقهية بين الحنفية وغيرهم. وقد عرض ابن القيم فى كتابه «أعلام الموقعين» إلى هذه المسألة، فى الجزء الثانى تحت عنوان (بحث الزيادة على القرآن نسخ)، وبحثها بحثا مستفيضا، وأورد لها شواهد متعددة، وبين أن الحنفية تضاربوا مع أنفسهم فى تأصيلها والعمل على خلافها. والموضوع هنـاك عظيم النفع يجب الرجوع إليه والإلمام به.

وللإمام ابن تيمية كلام جيد فى توجيه الآية التى استدل بها الحنفية فى هذا الموضوع، بما يخرجها عن محل النزاع، فضلا عن أنهـا تفيد حصر طريق القضاء فى الشاهدين، كما يريد الحنفية، ونحن نورده هنا لما فيه من الفوائد الفقهية المتصلة بطرق القضاء على وجه عام:

قال: القرآن لم يذكر الشاهدين، والرجل وامرأتين فى طرق الحكم التى يحكم بها الحاكم، وإنما ذكر هذين النوعين من البينات فى الطرق التى يحفظ بها الإنسان حقه. وبعد أن ذكر الآية قال: فأمرهم سبحانه بحفظ حقوقهم

بالكتابة ، وأمر من عليه الحق أن يملى الكاتب؛ فإن لم يكن ممن يصح إملاؤه أملى عنه وليه . ثم أمر من له الحق أن يستشهد على حقه رجلين؛ فان لم يجد فرجل وامرأتان . ثم نهى الشهداء المتحملين للشهادة عن التخلف عن إقامتها إذا طلبوا لذلك . ثم رخص لهم فى التجارة الحاضرة ألا يكتبوها . ثم أمرهم بالإشهاد عند التبايع . ثم أمرهم إذا كانوا على سفر ولم يجدوا كاتبا، أن يستوثقوا بالرهان المقبوضة. كل هذا نصيحة لهم، وتعليم وإرشاد لما يحفظون به حقوقهم، وما تحفظ به الحقوق شىء، وما يحكم به الحاكم شىء آخر ، فإن طرق الحكم أوسع من الشاهدين ، والرجل والمرأتين ، فإن الحاكم يحكم بالنكول ، ولا ذكر له فى القرآن ؛ فإن كان الحكم بالشاهد واليمين مخالفا لكتاب الله ، فالحكم بالنكول أشد مخالفة .

آية المداينة:

ونحن إتماما للفائدة نسوق هنا آية المداينة التى جاء فيها الاستشهاد برجلين، أو برجل وامرأتين، مع الأشارة إلى مادلت عليه من أهم الأحكام .

قال الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل . ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب ، وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ، ولا يبخس منه شيئا فإن كان الذى عليه الحق سفيها ، أو ضعيفا ، أو لا يستطيع أن يمل هو، فليملل وليه بالعدل . واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين ، فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى . ولا يأب الشهداء إذا مادعوا . ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله ؛ ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة ، وأدنى ألا ترتابوا، إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم، فليس عليكم جناح ألا تكتبوها. وأشهدوا إذا تبايعتم، ولا يضار

كاتب ولا شهيد . وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ، ويعلمكم الله ، والله بكل شيء عليم . وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة ، فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته ، وليتق الله ربه . ولا تكتموا الشهادة ، ومن يكتمها فانه آثم قلبه ، والله بما تعملون عليم»[1] .

هذه هى الآية ، وهى المعروفة فى لسان الفقهاء بآية (المداينة)، والمراد بالمداينة: التعامل بالدين ، والدين هو المال الذى يكون فى الذمة عيناً كان أو نقداً، فهو يشمل القرض ، والسلم ، وبيع الأعيان بثمن مؤجل . والأجل المسمى هو: الوقت الذى يعين بين المتعاملين بالتسمية ، كالشهر ، والسنة .

أما أمهات الأحكام التى تدل عليها الآية ، فإنا نجملها فيما يلى :

(اولا) — يؤخذ من هذه الآية على وجه عام وجوب المحافظة على الأموال، وقد احتوى أسلوبها على أنواع كثيرة من التأكيدات والتحذيرات المشددة فى أوامرها ونواهيها ، وعليك بتدبرها لتضح يدك على ما اشتملت عليه من ذلك، فتعلم مبلغ عناية القرآن بحفظ الأموال واستثمارها . وبتقرير الحق على وجه يملأ القلوب طمأنينة ، وحسبك فى المحافظة على الأموال أن جعلها القرآن قياما للناس ، وربط بها سعادتهم فى الدنيا والآخرة .

(ثانيا) — طلبت الآية فى الاستيثاق بالديون أمورا ثلاثة : الكتابة، والأشهاد ، والرهن المقبوض .

(١) — أما الكتابة ، فقد أشار فيها القرآن إلى ما يجب على الكاتب، من تحرى العدل بين الطرفين، ولا ريب أن تحرى العدل يستدعى العلم بشئون التوثيق الذى يحفظ الحقوق ، حسب المعروف بين الناس أو المنصوص عليه فى القوانين الموضوعة، وفى هذا إيحاء قوى إلى أنه ينبغى أن يكون فى الأمة المتعلمون القادرون على القيام بهذه المهمة، وهم المعروفون اليوم باسم (المحررون) . وأشار فيها أيضا

(١) الآيتان رقم ٢٨٢ و ٢٨٣ من سورة البقرة.

إلى أن الذى يتولى إملاء الكاتب إنما هو المدين ، والقصد من هذا أن يكون بحضرته واعترافه، ليكون مافى الوثيقة حجة عليه تحفظ الحق الذى يتفق عليه مع دائنه ، ثم وكلت الأملاء المذكور إلى وليه الذى يكفله ويرعى شئونه، فيما إذا كان غير رشيد ، أو عاجزا بآفة تمنعه من النطق ، أو جاهلا بشئون التعامل وكيفيته ، وذلك حرصا على حقه، وخوفا من أن توقعه حالته فى الأساءة إلى نفسه .

(٢) ـ أما الاشهاد ، فقد طلبت الآية أولا أن يكون برجلين من المخاطبين ، وهم المؤمنون . وقد أخذ جمهور العلماء من هذا ، ومن قوله تعالى فى الاستشهاد على مراجعة الرجل لزوجته بعد الطلاق : « وأشهدوا ذوى عدل منكم »،[١] ومن قوله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا »،[٢] ـ أنه لا يعمل بشهادة غير المسلم ، وعمموا ذلك فى الماليات وغيرها .

وقد عرض ابن القيم فى كتابه « الطرق الحكمية » ، لبحث (شهادة غير المسلمين على بعضهم ، وعلى المسلمين) ، وبين آراء الفقهاء فيها وأدلتهم . والناظر فى المصادر التشريعية لهذه المسألة يخرج منها بأن الشريعة الأسلامية تقبل شهادة غير المسلمين بعضهم على بعض ، وعلى المسلمين، فى المعاملات العامة التى جرت العادة بحصولها أمامهم أو اشتراكهم فيها .

أما مثل الرجعة ، والزواج ، وطهارة الماء ونجاسته ، وحل الذبيحة وحرمتها ، من الشئون الخاصة بالمسلمين ، والتى يغلب فيها الجانب الدينى ـ فإن شهادتهم فيها لا تقبل ؛ وبهذا ضعف الاستدلال بآية الاستشهاد على الرجعة.

أما تقييد الشاهدين فى الآية التى نحن بصددها بكونهما من رجال المخاطبين،

---

(١) الآية الثانية من سورة الطلاق .

(٢) الآية رقم ١٤١ من سورة النساء .

وهم المؤمنون ، فهو منظور فيه إلى أن الغالب فى معاملات المسلمين أن تجرى بينهم دون أن يحضرها غيرهم . ومثل هذا التقييد على فرض تسليم دلالة المفهوم - لا مفهوم له باتفاق - فلا يدل على عدم صحة الاستشهاد بغير المسلمين، مادام الشرط الجوهرى للشهادة ،وهو الصدق ، متحققا .

أما آية النساء ، فيدل سابقها ولاحقها على أن (السبيل) فيها ، لا يشمل الشهادة ولا القضاء ، وإنما هو سبيل العزة والقهر من (الكافرين) ، على (المؤمنين) .وفى الواقع أن السبيل فى الشهادة والقضاء إنما هو للحق الذى ظهر للقاضى بأى طريق كان ، ولا سبيل لذات الشاهد ، لا على المشهود عليه، ولا على القاضى . وبهذا تبين أنه لا دلالة لقوله تعالى: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » ، على منع قبول شهادة غير المسلمين .

وقد أرشد الله بعد ذلك إلى أن الرجل والمرأتين ، يقومون مقام الرجلين فى الاستيثاق ، إذا لم يوجدا وقت المعاملة ، وأشارت الآية إلى أن الحكمة فى جعل المرأتين بمنزلة الرجل الواحد ، هى أن المرأة يغلب عليها النسيان أو الخطأ . ولعل ذلك يرجع إلى أن ممارستها لشئون المعاملات العامة قليلة غير مألوفة لها ، فليس عندها من المران ما يجعلها ذاكرة أو حفيظة على كل ماترى منها أو تسمع ؛ تأمل قوله تعالى: «أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى».

(٣) - **أما الرهن**، فقد أرشدت اليه الآية، إذا كان المتعاملان على سفر ولم يجدا الكاتب . ولا يدل هذا التقييد على أن مشروعية الرهن فى الاستيثاق خاصة بتلك الحالة، لأنه قد ثبت فى الصحيحين أن النبى ﷺ رهن درعه فى المدينة ليهودى ، وجرى التعامل بين المسلمين على الرهن، فى السفر والحضر. وجد الكاتب أم لم يوجد . وإنما أرشدت الآية إلى ما يقوم مقام الكتابة فى الحالة التى يغلب فيها عدم وجود الكاتب ، وهى حالة السفر . وقد وصفت الآية (الرهان)

بأنها (مقبوضة) ، وأخذ منه جمهور العلماء أن الرهن لايلزم إلا بالقبض ، وأن مجرد العقد لايكفى فيه . ورأى المالكية أنه يلزم بالعقد ، ويجبر الراهن على دفع الرهن، عمـــلا بالنصوص الدالة على وجوب الوفاء بالعقود ،وعلى أن المؤمنين عند شروطهم .

(ثالثا) - دل قوله تعالى فى آخر الآية: « فإن أمن بعضكم بعضا،فليؤد الذى أؤتمن أمانته »، على أن طرق الاستيثاق التى تضمنتها الآية حق للمتعاملين ، فاذا ماحلت الأمانة فيما بينهم محلها،وذهبت بخوف الجحود ،وضياع الحقوق، كان لهم أن يركنوا إليها،وكان على المدين أن يقدر ثقة صاحبه به،وائتمانه إياه، فليؤد إليه أمانته،وليتق الله ربه . وقد استدل الفقهاء بهذا،على أن الأوامر التى تضمنتها الآية فى أصل الاستشهاد ، والكتابة،والرهن،ليست أوامر إيجابية وإنما هى إرشادية، تلفت نظر الناس إلى ما يطمئنهم على حقوقهم عند الخوف وعدم الثقة . أما الأوامر المتعلقة بالعدل كتابة وإملاء،وبأداء الشهادة وعدم كتمانها،وغير ذلك مما فى الآية،فلم يذهب أحد إلى أنها إرشاد وتعليم ،بل أجمع الكل على أنها للوجوب والتحتيم .

(رابعا) - دلت الآية بإرشادها إلى الكتابة فى طرق الاستيثاق،على أنها من طرق القضاء أيضا،وإلا لما تحقق أنها وثيقة تحفظ الديون .

وقد اختلف الفقهاء قديما فى القضاء بالكتابة،وكانت حجة الجمهور أن الكتابة يدخلها التزوير كثيرا ،وأن الخطوط متشابهة،فلا تفيد الطمأنينة على حقية ما احتوت عليه . ولكن المحققين من الفقهاء يرون أن التزوير قدر مشترك بين الشهادة والكتابة ، وربما كان فى الشهادة أكثر منه فى الكتابة ، وأن طرق مضاهاة الخطوط التى عرفها الخبراء وأتقنوها قللت من الضرر المتوقع للكتابة ، ولا يوجد مثل ذلك فى الشهادة ؛ والمطلوب للقاضى هو ظهور الحق ولو بغلبة الظن

ومتى وجد ذلك بطريق ما، وجب عليه الحكم، وكان حكمه نافذا مقبولا فى نظر الحق والعدالة .

ومن لطائف ما يحكى فى شأن القضاء بالكتابة : أن مدعيا تقدم إلى قاض بوثيقة كتابية موقع عليها بختم المدعى عليه، فقال له القاضى : إنه لا يعمل بهذا الصك لأن الختم ليس بينة شرعية ، والبينة هى الشهود . فقال له المدعى : من قال بهذا ؟ قال القاضى : الامام أبو حنيفة . فقال المدعى : هل عندك شهود سمعت من الامام ذلك ؟ فبهت القاضى ولم يجد جوابا .

ومغزى هذه الحكاية ، أن الكتابة كانت هى الطريق الوحيد فى حفظ آراء الفقهاء ، ووصولها الينا ، ومعرفتنا بها ، فاذا كانت مما يعتمد عليه فى معرفة القوانين والأحكام، فلأن يعتمد عليها فى القضاء بتلك القوانين أولى، وهى تدل فى الوقت نفسه على أن اعتماد الكتابة فى حفظ الحقوق شأن فطرى يدركه أصحاب الفطر السليمة التى لم تطف بها مظاهر التقليد .

هذا ما أردت أن أرشدكم اليه مما تضمنته هذه الآية الكريمة التى اتخذها الفقهاء مصدرا لكثير من الأحكام حتى قال بعضهم إنها تضمنت ثلاثين حكما . وعليك أنت باستخراج ما تستطيع استخراجه منها .

المثال الخامس:

ومن أمثلة اختلافهم الناشىء من الاختلاف فى هذه القواعد ، اختلافهم فيما تدل عليه الآية التى جاء فيها قوله تعالى: « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات ، فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات »[1] - من حكم التزوج بالأمة الكتابية .

فقد رأى الجمهور أن حل الأمة مشروط بأمرين : عدم طول الحرة

---

(١) الآية رقم ٢٥ من سورة النساء.

المؤمنة، وأن تكون الأمة مؤمنة، وذلك جريا منهم على رأيهم فى العمل بالمفهوم، فإن مفهوم الشرط وهو قوله تعالى: «ومن لم يستطع منكم طولا»، يدل على أن من استطاع طولا لنكاح المحصنات المؤمنات، لا يباح له التزوج بالأمة وأن مفهوم الوصف المذكور من قوله تعالى: «من فتياتكم المؤمنات»، يدل على أنه لا يباح تزوج الأمة الكتابية.

وخالف الحنفية فى ذلك، جريا منهم أيضا على رأيهم فى إلغاء العمل بالمفهوم، فأباحوا نكاح الأمة، وإن كانت كتابية.

والترجيح بين الرأيين يدفعنا إلى معرفة حجج الفريقين فى هذه المسألة الأصولية، ومحلها علم الأصول، وليرجع اليها من شاء.

٤ — الاختلاف الناشىء من الاختلاف فى تحكيم القواعد الفقهية

ويلحق باختلاف الفقهاء الناشىء من الاختلاف فى القواعد الأصولية، الذى ذكرنا له هذه الأمثلة السابقة، اختلافهم الناشىء من تحكيم القواعد الفقهية.

ويظهر هذا فى موقفهم أمام الحديث المعروف بحديث «المصراة»، وهو ماروى عن أبى هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها، وصاعا من تمر».

والمصراة هى الدابة التى ربط ضرعها ليجتمع اللبن فيه، من قولك صريت الماء فى الحوض - بالتخفيف والتشديد - إذا جمعته. والمراد بالنظرين: الرأيان، والصاع قدحان وثلث.

فكان العلماء أمام هذا الحديث فريقين: فريق أخذ بمقتضاه، فأثبت حق الرد للمشترى، وإلزامه بصاع من تمر يدفعه الى البائع، سواء أكان اللبن

قليلا أم كثيرا . ومقتضاه أن اللبن لا يرد عليه ، لأن الحديث أثبت له صاع تمر بدلا عن اللبن .

وخالف الحنفية هذا الحديث ، فلم يثبتوا الرد بعيب التصرية ، ولم يوجبوا رد الصاع من التمر . ومنشأ ذلك عندهم أن الحديث فيما يرون يخالف الأصول الفقهية من جهات ، فلا يصح الأخذ به :

يخالفها من جهة أن اللبن ضمن فيه بالتمر ، والتمر ليس مثليا ، ولا قيميا للبن ، والقاعدة أن ضمان المثليات يكون بمثلها ، والقيميات بقيمتها .

ومن جهة أنه قد حدد قدر الضمان بالصاع ، ولم ينظر إلى كمية اللبن ، والقاعدة أن الضمان إنما يكون بقدر التالف .

ومن جهة أن اللبن ضمن فيه بالتمر مع بقائه ، والقاعدة أن الأعيان إنما تضمن عند هلاكها .

قالوا : فلما خالف الحديث هذه القواعد الفقهية ، وهي مقطوع بها ، وجب رده . ولم يثبتوا بهذا حق الخيار للمشترى بعيب التصرية ، كما لم يوجبوا عليه الضمان المذكور . وقد حاولوا بعد هذا طعن الحديث تارة بالقدح فى الصحابي الراوى ، وأخرى بالاضطراب ، وثالثة بالنسخ ، ورابعة بأنه معارض بقوله تعالى : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » . وقد قال الصنعانى فى كتابه سبل السلام : وكلها أعذار مردودة ، ثم عرض لتفصيل الرد عليهم ، وليرجع إليه من شاء .

وقال ابن القيم فى الرد عليهم : (وزعمهم أن هذا حديث يخالف الأصول فلا يقبل ، فيقال : الأصول كتاب الله ، وسنة رسوله ، وإجماع أمته ، والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنة . فالحديث الصحيح أصل بنفسه ، فكيف يقال الأصل يخالف نفسه ؟! هذا من أبطل الباطل . والأصول فى الحقيقة اثنان

لا ثالث لهما : كلام الله ، وكلام رسوله ، وما عداهما فمردود إليهما ، فالسنة أصل قائم بنفسه ، والقياس فرع ، فكيف يرد الأصل بالفرع ! ؟ .

قال الإمام أحمد : إنما القياس أن تقيس على أصل ، فأما أن تجيء إلى الأصل فتهدمه ، ثم تقيس ، فعلى أى شىء تقيس ؟

وقد تقدم موافقة حديث « المصراة » للقياس ، وإبطال قول من زعم أنه خلاف القياس ، وأنه ليس فى الشريعة حكم يخالف القياس الصحيح ، وأما القياس الباطل ، فالشريعة كلها مخالفة له) .

والذى يفهم من كل ما كتبه فى هذا الموضوع ، أن الحديث أصل فى الرد بالتدليس والغش ؛ فإنه والخلف فى الصفة من باب واحد ، والتدليس أولى فى الرد به من العيب ، ولا ريب أن هذا محض القياس ، وموجب العدل ، فإن المشترى إنما بذل ماله بناء على الصفة التى أظهرها له البائع فى المبيع ، ولو أنه علم فى المبيع خلافها لم يبذل له ما بذل ، فإلزامه بالمبيع مع التدليس والغش من أعظم الظلم . أما كيفية الضمان وأنه بالتمر ، فقد نظر فيه إلى المعروف عندهم ، وتحديده بالصاع إنما كان حسما للنزاع فى تقدير الضمان ، وكان من التمر لأنه أقرب شىء يشبه اللبن فيما يقتاته العرب . ومتى اتفق الطرفان أو الحاكم على كيفية الضمان وقدره ، كان محل الرضا والعدالة .

ولنكتف بهذه الأمثلة فى سبيل الإرشاد إلى أسباب الخلاف الواقع بين الفقهاء فيما يعم القرآن والسنة ، ولننتقل بكم إلى النوع الآخر وهو :

(ثانيا) أسباب الاختلاف التى تخص السنة وحدها

وترجع هذه الأسباب إلى ثلاث جهات : جهة الرواية والنقل ، وجهة فعل الرسول ودلالته بالنسبة إلى الأمة ، وجهة تكييف التقرير الصادر منه ﷺ لفعل شىء رأى غيره يفعله .

٥ - الاختلاف الذى يخص السنة من جهة النقل والرواية

والاختلاف الذى يرجع إلى هذه الجهة يمكن إجماله فيما يأتى : أن يصل الحديث إلى أحد الأئمة بينما لا يصل إلى غيره . أو يصل إليهما، ولكن يصل إلى أحدهما عن طريق لا تقوم به الحجة ، بينما يصل إلى الآخر عن طريق تقوم به الحجة . أو يصل إليهما من طريق واحد ، ولكن يرى أحدهما أن فى بعض رواته ضعفا لا يراه الآخر . أو يصل إليهما من طريق واحد متفق على أوصاف رجاله ، غير أن أحدهما يشترط فى العمل بمثله شروطا لا يشترطها الآخر ، كعرضه على كتاب الله، أو فقه المحدث، أو اشتهار الحديث فيما تعم به البلوى ، أو الاتصال وعدم الارسال ، وغير ذلك .

وقد نشأ من هذه الجهة اختلاف واسع النطاق بين أئمة الحديث ، وتبعه اختلاف الفقهاء فى العمل بالأحاديث المروية ، وعدم العمل بها ؛ ولعل ذلك أوسع أسباب الاختلاف بين الأئمة فى الأحكام التى للسنة دخل فيها ، إما على سبيل الاستقلال ، أو على سبيل البيان للكتاب .

٦ - الاختلاف الذى يخص السنة من جهة الفعل

فإنه بالنظر إلى فعل الرسول ودلالته بالنسبة إلى الأمة يتبين ما يأتى :

(١) - فعل ثبت أنه من خواصه عليه السلام، وذلك كوجوب صلاة الضحى، والتهجد بالليل، والتزوج بما فوق الأربع، أو بغير مهر . وهذا القسم لا يدل الفعل فيه على مشاركة الأمة له .

ولكن قد يقع الخلاف بين العلماء فى أن الفعل خاص به، أو عام يشمل أمته ، وذلك كالتزوج بلفظ الهبة ، فقد أجازه الحنفية ، بدلالة قوله تعالى : « وامرأة مؤمنة، إن وهبت نفسها للنبى، إن أراد النبى أن يستنكحها، خالصة لك من دون المؤمنين » . (١) بناء على أن الأصل فى أفعاله ﷺ أن تكون

(١) الآية رقم ٥٠ من سورة الأحزاب .

تشريعا عاما ، ولم يثبت لديهم خصوصية ذلك به ﷺ .ومنعه غيرهم بناء على أنه خاص به ﷺ ، كما ترشد إليه الآية في قولها : «خالصة لك من دون المؤمنين » . ووجه الحنفية هذا الخلوص إلى سقوط المهر ، لا إلى الصيغة .

وينبني على هذا أنه يجوز لغيره من أمته أن يعقد النكاح بلفظ الهبة على مذهب الحنفية ، ولا يجوز ذلك على مذهب الشافعية، مع اتفاقهم جميعا على عدم سقوط المهر، وإن لم يجر له ذكر في العقد ولا فيما بينهما .

(٢) ـ فعل ثبت أنه بيان لنص من الكتاب، وهذا تشريع في حق الأمة باتفاق، وحكمه حكم النص الذي يعتبر أصلا له، فإن كان الوجوب فالوجوب، أو الندب فالندب، أو الإباحة فالإباحة .

ويعرف أن الفعل بيان للنص تارة، بصريح مقاله ﷺ، كقوله: « صلوا كما رأيتموني أصلي »، وقوله ﷺ: « خذوا عني مناسككم » ،فإنهما قد دلا على أن صلاته عليه الصلاة والسلام، بيان لقوله تعالى « وأقيموا الصلاة » ، وأن حجه وعمرته ،بيان لقوله تعالى: « وأتموا الحج والعمرة لله ».

ويعرف تارة أخرى بوقوعه عقب مجمل، أو عام، أو مطلق لم يسبق منه بيان له لعدم تطبيقه، وذلك كقطعه ﷺ يد السارق من الكوع، بيانا لقوله تعالى: « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »[1]، وكتيممه إلى المرفقين ومسحه كل الوجه، بيانا لقوله تعالى: « فتيمموا صعيدا طيبا، فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه »[2].

هذا وقد يقع الخلاف أيضا في أن الفعل الصادر منه بيان ،أو ليس بيانا، فينشأ بذلك خلاف في الحكم الذي يدل عليه . وهذا مثل مداومته ﷺ على المضمضة والاستنشاق في الوضوء ، فإن الحنفية قالوا بعدم وجوبها مع

(١) الآية رقم ٣٨ من سورة المائدة .
(٢) الآية رقم ٦ من سورة المائدة .

مواظبته عليها بناء على أنها ليست بيانا للوضوء الواجب . ورأى غيرهم وجوبها فى الوضوء ، بناء على أن مواظبته عليها كانت بيانا للوضوء الواجب.

(٣) - فعل لم تثبت خصوصيته به ﷺ، ولم يثبت أنه وقع بيانا لنص سابق عليه، ولكن قد عرفت له صفة شرعية من قبل أن يفعله . وذلك مثل صلاة النوافل الراتبة مع الفرائض، قبلا، أو بعدا. وحكم هذا القسم أن أمته مثله فيه.

(٤) - فعل لم يثبت فيه شيء مما تقدم، لا الخصوصية، ولا البيان، ولا معلومية الصفة الشرعية .

وهذا القسم قد اختلف العلماء فى صفته بالنسبة إلى الأمة - على أقوال : قيل يدل على الوجوب ، وقيل يدل على الندب ، وقيل يدل على الأباحة، والمختار أنه إن كان قربة، أى من جنس ما يتقرب به إلى الله، ولم يواظب عليه، دل على الندب فى حق الأمة. وإن لم يكن من جنس القربات، دل على الأباحة بالنسبة لها. وإنما كان هذا هو المختار لأن المتيقن من صدور الفعل منه ﷺ إباحته، فلا يثبت ما زاد عليه إلا بدليل .

وبهذه القاعدة التى ذكرناها لأفعال الرسول ﷺ يعرف منشأ اختلاف الأئمة فيما ورد منها بالنسبة للأمة .

٧ - الاختلاف الذى يخص السنة من جهة التقرير

أما التقرير، وهو سكوته ﷺ عن الأنكار عند رؤيته شخصا يفعل شيئا ،فقد اتفق العلماء على أنه يدل على إباحة ذلك الفعل ، لأن النبى ﷺ لا يقر أحدا على فعل منكر فى الدين . وشرطوا لذلك أن يكون قادرا على الأنكار، وأنه لم يعلم تقدم إنكاره على ذلك الفعل ، فإن لم يكن قادرا على الأنكار، أو كان قادرا ولكن علم تقدم إنكاره عليه فإنه لا يدل على إباحة الفعل .

وقالوا أيضا إن التقرير المذكور إذا اقترن بالاستبشار وإظهار الفرح بالفعل الذى رآه، كان ذلك أدل على الأباحة.

وقد يوجد التقرير، ويظهر الاستبشار، ولكن يختلف العلماء فى مثار التقرير، ومنشأ الاستبشار، أهو مشروعية الفعل فيدل على الأباحة، أم شىء آخر وراء المشروعية، وأن المشروعية لم تكن ذات دخل فى التقرير والاستبشار فلا يدل على الاباحة ؟.

وقد كان من أثر ذلك، اختلاف الفقهاء فى اعتبار « القيافة » دليلا على ثبوت النسب. فذهب إليه مالك والشافعية، وخالفهم فى ذلك الحنفية.

والقيافة مصدر قاف قيافة، والقائف هو الذى يتتبع الآثار ويعرفها، ويعرف أصحابها، ويعرف شبه الرجل بأبيه وأخيه. والأصل فى هذا الموضوع ماروى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت: « دخل على ﷺ ذات يوم مسرورا تبرق أسارير وجهه فقال: ألم ترى إلى مجزز المدلجى، نظر آنفا إلى زيد ابن حارثة، وأسامة بن زيد، فقال هذه الأقدام بعضها من بعض »، وكان الكفار يقدحون فى نسب أسامة من زيد، لأنه كان أسود شديد السواد. وكان زيد أبيض شديد البياض. أقر الرسول ﷺ فى هذه الحادثة مجزز المدلجى على القيافة، واستبشر بمقالته التى قالها فى زيد وأسامة، والتقرير المقترن بالاستبشار، أقوى صور التقرير الذى يدل على إباحة الفعل.

ومن هنا قال، مالك، والشافعى، وجماهير العلماء، باعتبار (القيافة) دليلا فى ثبوت النسب. ولكن الحنفية قالوا إن سكوت النبى ﷺ على فعل مجزز وعدم الأنكار عليه، ليس تقريرا لفعله، حتى تتخذ القيافة دليلا على ثبوت النسب، لأن نسب أسامة كان معلوما من قبل وأنه لزيد، وإنما كان الكفار يقدحون فى نسبه لما بينه وبين أبيه من تباين اللون. واستبشاره إنما كان لإلزام

الكفار الطاعنين فى نسب أسامة، بما يقررونه ويعتمدون عليه فى عاداتهم وأعرافهم ، واذا فليس السكوت فى هذه الحادثة من باب التقرير الدال على مشروعية الفعل، حتى تكون القيافة دليلا على ثبوت النسب. فهذا نوع اختلافهم فى دلالة التقرير المقترن بفعل خاص ، على مشروعية ذلك الفعل أو عدم المشروعية .

أما ترجيح أحد الرأيين فى المسألة، فسبيله استقصاء كل ماورد فيها ، ومرجعه كتب الفقه والحديث . وإن الناظر فيها يخرج بترجيح رأى الجمهور، واعتماد أن « القيافة » دليل يعتمد عليه شرعا فى ثبوت النسب . وهو بعد هذا يلتقى مع ماتقرر فى الشريعة على وجه عام من وجوب الرجوع فى معرفة الوقائع على وجهها ، إلى قول أهل البصر والمعرفة . وقد كان هذا أصلا عظيما فى الأخذ برأى الطب الشرعى، فى الحوادث التى يعتبر القانون نظرها، لتبين جهة الحق فيها، من اختصاصه . ويمكن أن نلج من هذا الباب إلى الاعتماد فى القضاء والحكم، على الوسائل الجديدة التى لم يعرفها الفقهاء من قبل، كتحليل الدم وكآثار الأيدى والأقدام ، وغير ذلك ، مما يعرفه علماء التحقيقات الجنائية وأهل الخبرة ، ويشهدون بصحتها ، أخذا من التطبيق المتكرر الذى يحدث علما، أو غلبة ظن على الأقل، فى حقية مايدل عليه .

ولهذا الموضوع صلة وثيقة بموضوع الحكم بالقرائن فى الشريعة ، وما القيافة وتحليل الدم، وإظهار آثار البصمات ومضاهاتها ، إلا قرائن لها دلالات يفهمها العارفون لها .

القضاء بالقرائن

ومما ينبغي المسارعة إليه في هذا المقام، أن الناظر في كتب الأئمة، يرى أنهم يجمعون على مبدأ الأخذ بالقرائن، في الحكم والقضاء، وأن أوسع المذاهب في الأخذ بها مذهبا المالكية، والحنابلة، ثم الشافعيـة، ثم الحنفية.

وقد أفاض ابن القيم في كتابيه: (إعلام الموقعين، والطرق الحكمية)، في هذا المقام، بما لا يدع مجالا للشك في اتخاذ القرائن بينة للقضاء. ومن قوله: (لا يجوز لحاكم ولا لوال رد الحق بعد ما تبين وظهرت أماراته، بقول أحد من الناس). وهذا منه بناء على تفسير كلمة (بينة) الواردة في لسان الشرع بما يبين الحق ويظهره - (وهي تارة تكون أربعة شهود) إلى أن قال: (وتكون شاهد الحال في صور كثيرة). ثم قال (ولم يزل حذاق الحكام والولاة يستخرجون الحقوق بالفراسة والأمارات، فإذا ظهرت لم يقدموا عليها شهادة تخالفها ولا اقرارا). وقال: (والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده والقرائن الحالية والمقالية أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه).

ثم ذكر وقائع كثيرة قص القرآن والسنة الحكم فيها بمقتضى القرائن، وجرى على ذلك عمل الصحابة والتابعين؛ فمن ذلك قميص يوسف في حادثتي إخوته وامرأة العزيز.

ومن ذلك حكم سليمان بين المرأتين اللتين ادعتا ولدا إذ قال: ائتوني بالسكين أشقه بينكما نصفين، فقالت الصغرى: وقد كان داود حكم بالولد للكبرى - لا تفعل رحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى معتمدا على ما بدا منها من قوة الشفقة والأشفاق.

وبهذا يتبين أن الأخذ بالقرائن فى الأحكام،ليس من مبتكرات القوانين الحديثة ، وإنما هو شريعة إسلامية جاء بها كتاب الله، وقررته السنة ، ودرج عليه حكام المسلمين وقضاتهم فى جميع العصور ، وأن رمى الشريعة بالقصور أو الجمود فى طرق الحكم، ناشىء إما عن الجهل بها، وعدم الاطلاع على كنوزها، أو عن سوء النية ، وقصد تشويه الحق والجمال .

نعم كان للمحدثين ظاهرة التنظيم والتنويع ، مع العلم بأن كل ما أوردوه من تقسيم للقرائن موجود بذاته فى كتب الفقه الإسلامى ، لا ينقصه إلا الأسماء الجديدة، والذهب هو الذهب ، وإن علاه الصدأ .

وإذ وصلنا إلى هذا الحد من شرح كلمات (فقه ، قرآن ، سنة) وما اقتضته من بحوث وتوجيهات لا بد منها : فقد صح لنا أن نشرع بمعونة الله فى آيات الموضوع الذى وقع عليه اختيارنا فى هذا العام ، وهو موضوع (القصاص) ، وعلى الله نعتمد .

القصاص

الباب الخامس

العقوبات فى الشريعة

١ — الجناية فى عرف الشرع ولسان الفقهاء .

٢ — رادع الدين ، ورادع السلطان .

٣ — مسلك الشريعة فى تقرير العقوبات الدنيوية :

المسلك الأول — العقوبة النصية .

المسلك الثانى — العقوبة التفويضية .

٤ — المسلك الأول — العقوبة النصية :

ا — عقوبة الاعتداء على الدين بالردة .

ب — عقوبة الاعتداء على الأعراض بالزنا ، أو القذف .

حـ — عقوبة الاعتداء على الأموال بالسرقة ، أو على الأمن العام بالمحاربة والافساد فى الأرض .

د — عقوبة الاعتداء على العقل بشرب المسكر .

هـ — عقوبة الاعتداء على النفس بالقتل ، أو بما دونه من القطع أو الجرح .

٥ — حق الله ، وحق العبد .

٦ — الفروق بين الحدود والقصاص .

٧ — المسلك الثانى — العقوبة التفويضية :

ا — معنى التعزير وكلام الفقهاء فيه .

ب — هل يصل التعزير إلى مافوق مقدار الحد ؟

جـ — هل يصح التعزير بأخذ المال ؟

٨ – هدف الشريعة من تقرير العقوبة :

ا – حكمة تشريع العقوبات الدنيوية .

ب – سبل الوقاية من الأجرام .

حـ – العقوبة الدنيوية لابد منها .

ء – حكمة تنويع العقوبات الدنيوية إلى نصية وتفويضية .

هـ – الاحتياط فى الحكم بالعقوبة .

و – أثر توبة الجانى فى إسقاط العقوبة .

٩ – اتهام الشريعة بالتقصير أو الأسراف .

القصـــاص جانب من جوانب العقوبات الجنائية فى الأسلام ، ومن المفيد قبل الكلام على فقه القرآن والسنة فيه ، أن نلفت الأنظار إلى أمور لابد من مراعاتها ، تحديدا للروح العام الذى بنيت عليه العقوبة فى الشريعة الأسلامية . وهى ما يأتى :

١ – الجناية فى عرف الشرع ولسان الفقهاء :

الجناية فى اللغة اسم لما يكتسب من الشر ، وفى عرف الشرع اسم لفعل محرم حل بنفس أو مال .

وخصص الفقهاء كلمة (جناية) بما حل بالنفس أو الأطراف والجروح، كما خصصوا كلمتى (غصب) ، و (سرقة) بما حل بالأموال ، وكلمتى (زنا) ، و (قذف) بما حل بالأعراض ، وكلمة (ردة) بالخروج عن الدين ،وكلمة (حرابة) بالأفساد فى الأرض ، وكلمة (بغى) بالخروج على جماعة المسلمين، وكلمة (سكر) بإفساد العقل .

٢ - رادع الدين ورادع السلطان :

حذرت الشريعة الإسلامية ارتكاب المحرمات على وجه العموم ، منذرة بعقوبة الآخرة ، على صورة تثير فى نفوس المؤمنين شدة الخوف من الأقدام على شىء منها ، وتدفع فى الوقت نفسه عن المجتمع كثيرا من شرورها ، ثم وضعت لبعض الجنايات عقوبات دنيوية إلى جانب العقوبات الأخروية ، حتى يتآزر فى دفعها وزجر الناس عنها ، رادع الدين ، ورادع السلطان.

فما كان من الجنايات خفيا لا يمكن ضبطه بمظاهر محددة ، كالغيبة ، والنميمة ، والحسد ، والحقد ، والكذب ، وغير ذلك مما يتصل بالجانب الخلقى أكثر من اتصاله بالجانب العملى ، أو كان متصلا كثيرا بالجانب العملى ، ولكن لم يأخذ الصورة القصوى من صور الأجرام ، كأخذ المال غصبا ، اقتصرت فيه على التحذير بالعقوبة الأخروية ، التى ترجع إلى العليم بما تنطوى عليه الجوانح ، وما تخفيه الصدور .

وما كان منها متصلا بالحياة العامة ، وله آثاره السيئة فى حقوق الأفراد والجماعات ، وله من عناوين الأغراق فى الشر أقصاها ، جعلت له عقوبات دنيوية ، على الحاكم تطبيقها وتنفيذها .

٣ - مسلك الشريعة فى تقرير العقوبات الدنيوية :

سلكت الشريعة فى تقرير العقوبة الدنيوية مسلكين بارزين :

المسلك الأول — العقوبة النصية .

المسلك الثانى — العقوبة التفويضية.

٤ — المسلك الأول - العقوبة النصية :

نص فى القرآن أو السنة على عقوبات محددة لجرائم معينة ، هى من عموم

الجرائم بمنزلة الأمهات، نظرا إلى دلالتها على تأصل الشر فى نفس الجانى ، وإلى شدة ضررها فى المجتمع ، وإلى حرمة ماوقعت عليه فى الفطر البشرية .

وهى الجرائم الآتية :

ا — عقوبة الاعتداء على الدين بالردة :

الاعتداء على الدين بالردة يكون بإنكار ماعلم من الدين بالضرورة ، أو ارتكاب مايدل على الاستخفاف والتكذيب . والذى جاء فى القرآن عن هذه الجريمة ،هو قوله تعالى: «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر ، فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النارهم فيها خالدون»(١)، والآية كما ترى لاتتضمن أكثر من الحكم بحبوط العمل،والجزاء الأخروى بالخلود فى النار .

أما العقاب الدنيوى لهذه الجناية ، وهوالقتل ، فيثبته الفقهاء بحديث يروى عن ابن عباس رضى الله عنه ؛ قال : قال رسول الله ﷺ : « من بدل دينه فاقتلوه » .

وقد تناول العلماء هذا الحديث بالبحث من جهات :

هل المراد من بدل دينه من المسلمين فقط ، أو هو يشمل من تنصر بعد أن كان يهوديا مثلا ؟

وهل يشمل هذا العموم الرجل والمرأة ، فتقتل إذا ارتدت ، كما يقتل إذا ارتد ، أوهو خاص بالرجل ، والمرأة لاتقتل بالردة ؟

وهل يقتل المرتد فورا ، أو يستتاب ؟

وهل للاستتابة أجل ، أو لا أجل لها فيستتاب أبدا ؟

وقد يتغير وجه النظر فى هذه المسألة ، إذا لوحظ أن كثيرا من

---

(١) الآية رقم ٢١٧ من سورة البقرة .

العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحا للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم فى كثير من الآيات تأبى الأكراه على الدين؛ فقال تعالى: « لا إكراه فى الدين، قد تبين الرشد من الغى »(١)، وقال سبحانه: « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ».(٢)

ب ـ عقوبة الاعتداء على الأعراض بالزنا أو القذف :

وقد جاء فى الزنا قوله تعالى: « واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم، فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت، أو يجعل الله لهن سبيلا. واللذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما، إن الله كان توابا رحيما» (٣)، وقوله تعالى: « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين. الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك، وحرم ذلك على المؤمنين »(٤).

وينبغى أن يعلم هنا :

أولا ـ أن كثيرا من العلماء يرى أن ما تضمنته آية النساء كان هو العقوبة أولا لجريمة الزنا، ثم جاءت عقوبة الجلد المذكورة فى آية النور بدلا منها. ونقل الرازى عن أبى مسلم الأصفهانى، وهو ممن لا يرون وقوع النسخ

(١) الآية رقم ٢٥٦ من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم ٩٩ من سورة يونس.

(٣) الآيتان رقما ١٥ و ١٦ من سورة النساء.

(٤) الآيتان الثانية والثالثة من سورة النور.

فى القرآن ، أن الآية الأولى منهما، وهى قوله تعالى: «واللاتى يأتين الفاحشة.... »، خاصة بجريمة المرأتين مع بعضهما ، وعقوبتهما كما جاء فى الآية الحبس إلى الموت . وأن الآية الثانية ، وهى قوله تعالى : «واللذان يأتيانها منكم.... »، خاصة بجريمة الرجلين مع بعضهما، وعقوبتهما كما نطقت الآية، الايذاء بالقول والفعل. وأن آية النور ،وهى قوله تعالى: «الزانية والزانى.... » خاصة بجريمة الرجل مع المرأة وعقوبتها الجلد ؛ وبذلك يكون القرآن فى نظر أبى مسلم الأصفهانى ،قد استكمل عقوبة الجناية على العرض فى جهاتها الثلاث ،وتكون الآيات كلها محكمة لا نسخ فى شىء منها.

ثانيا — أن الفقهاء حملوا آية النور على غير المحصن ، وبينوا فى كتبهم شروط الإحصان ومصادرها ، أما المحصن فقد قرروا أن عقوبته الرجم، أخذا من عمل الرسول ،ومن أحاديث وردت فى هذا الشأن .

وقد أنكر الخوارج الرجم ، واحتجوا بوجوه أوردها الفخر الرازى فى تفسيره ، ولعلهم أنكروا أنه تشريع عام دائم ،واعتبروا أن ماحصل من الرسول كان على سبيل السياسة والتعزير ، كما يرى الحنفية فى تغريب غير المحصن .

ثالثا — أن كثيرا من العلماء ، حمل آية « الزانى لاينكح إلا زانية أو مشركة ... » ، على مجرد التنفير من زوج البغى ، وعليه لاتكون من آيات العقوبة .

وقال ابن القيم الجوزى فى كتابه زاد المعاد :

(صرح الله سبحانه وتعالى بتحريم نكاح الزانية فى سورة النور ، وأخبر أن من نكحها إما زان أو مشرك ، ثم صرح بتحريمه فقال : « وحرم ذلك على المؤمنين » ، ولايخفى أن دعوى النسخ للآية بقوله : « وأنكحوا الأيامى

منكم » ، من أضعف مايقال ، وأضعف منه حمل النكاح على الزنا ، إذ يصير معنى الآية : الزانى لايزنى إلا بزانية أومشركة ، والزانية لايزنى بها إلا زان أو مشرك ، وكلام الله ينبغى أن يصان عن مثل هذا ؛ كيف وهو سبحانه إنما أباح نكاح الحرائر والاماء بشرط الاحصان ، وهو العفة ، إلى أن قال : فمن أقبح القبائح أن يكون الرجل زوج بغى ، وقبح هذا مستقر فى فطر الخلق ، وهو عندهم غاية المسبة ، وأيضا فإن البغى لا يؤمن أن تفسد على الرجل فراشه ، وتعلق عليه أولادا من غيره ، والتحريم يثبت من غير هذا ، وأيضا فإن النبى ﷺ قرأ هذه الآية على مرثد الغنوى حينما استأذنه أن يتزوج بغيا ، وقال له « لاتنكحها ») .

وليس من القصد هنا أن نوازن بين هذين الرأيين ، وإنما القصد أنه على رأى ابن القيم ، يكون للزنا عقوبة أخرى أدبية بعد العقوبة المادية ، وهى أثر للعقوبة المادية الأصلية لجريمة الزنا .

ونستطيع أن نأخذ من هذا ، ومن الحكم بحرمان القاتل من الميراث ، والحكم باهدار شهادة المحدود فى القذف - أن الشريعة الاسلامية تقرر فى مصادرها الأولى ، (الكتاب) و (السنة) ، العقوبات التبعية .

هذا ماجاء فى الزنا ، أما ماجاء فى القذف ، فقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا ، فإن الله غفور رحيم . والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين . والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين . ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله

إنه لمن الكاذبين . والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين »[١].

ويلاحظ هنا أنه لما نزلت الآيات الأولى ، وفيها أن عقوبة القاذف إذا لم يأت بأربعة شهداء ثمانون جلدة ، وفهم الأصحاب منها أن حكم قذف الزوجة وقذف الأجنبية، سواء فى هذه العقوبة — نشأت فيما بينهم مشكلة تقدموا بها إلى الرسول وهى : أرأيت لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة كيف يصنع ؟ إن تكلم تكلم بأمر عظيم ، وإن سكت سكت على مثل ذلك ،وإن ذهب ليأتى بالشهود انتهى كل شىء . فسكت الرسول ﷺ ولم يجب عن هذه الشكوى .

فلما كان بعد ذلك أتاه السائل فقال : إن الذى سألتك عنه قد ابتليت به ، فأنزل الله قوله : « والذين يرمون أزواجهم . . . » ، وبها حلت المشكلة ، وأقيمت الشهادات الأربع من الجانبين محل الشهود الأربع ، ودفع بها العقاب وكان الحكم بينهما بعد هذا ، التفريق الأبدى . وكانت هذه الآية ناسخة أو مخصصة لعموم الآية الأولى ، وكانت أصلا تشريعيا لما هو معروف فى لسان الفقهاء باسم (اللعان) ، وقد تكفلت كتب الفقه ببيان أحكامه .

والذى يتصل من هذا بموضوع العقوبات ، تعيين المراد بالعذاب ،فى قوله تعالى : « ويدرأ عنها العذاب أن تشهد . . . » .

هل هو الحد الذى بين فى الآية الأولى ، ويكون الفارق بين قذف الزوجة وقذف غيرها هو الاكتفاء عن الشهود الأربع بالشهادات ، فإذا امتنعت عن الشهادات أو امتنع ، أقيم الحد الأصلى ، وهو الجلد ، على الممتنع منهما ؟ .

أو أن العذاب المذكور فى الآية شىء آخر غير الحد ، ويكون الفرق بين القذفين من جهة قيام الشهادات مقام الشهود ، ومن جهة قيام عقوبة أخرى مقام عقوبة الجلد ؟

---

(١) الآيات من رقم ٤ إلى ٩ من سورة النور .

رأيان للفقهاء، الأول منهما للشافعية، وثانيهما للحنفية والعقوبة عندهم التى عبر عنها فى الآية بالعذاب، هى الحبس، والترجيح بين الرأيين مذكور فى كتب الفقه.

وعلى مذهب الحنفية يكون للقذف عقوبتان، عقوبة الجلد فى قذف الأجنبية، وعقوبة الحبس فى قذف الزوجة.

وبهذا يكون الحبس كعقوبة، ذكر فى القرآن ثلاث مرات، فى ثلاث جنايات:

إحداها: قذف الزوجة، على فهم الحنفية.

والثانية: الفاحشة تقع بين المرأتين، على فهم أبى مسلم الأصفهانى.

والثالثة: جناية الإفساد فى الأرض فى قوله تعالى: «أو ينفوا ....»، على رأى الحنفية كما تقدم.

٥ — عقوبة الاعتداء على الأموال بالسرقة، أو على الأمن العام بالمحاربة والإفساد فى الأرض:

وقد جاء فى السرقة قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا، نكالا من الله، والله عزيز حكيم. فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم»[1].

وقد تكلم الفقهاء فى هذه العقوبة، أخذا من الأحاديث الواردة فيها، على السارق، وعلى مقدار المسروق، ونوعه، وعلى معنى السرقة، ومكانها، وزمانها، وعلى المسروق منه.

وتكلموا على اجتماع القطع والضمان، أو عدم اجتماعهما.

وتكلموا على محل القطع وكيفيته.

(١) الآيتان رقما ٣٨ و ٣٩ من سورة المائدة.

وتكلموا على أن التوبة وصلاح النفس يسقطان الحد، أو لا يسقطان.

ولهم فى كل ذلك تفريعات كثيرة، وآراء وحجج متعددة، مما يفسح أمام الناظر المجال فى تدقيق النظر، لمعرفة المتفق عليه فى إقامة هذه العقوبة، وترجيح مايراه من المسائل المختلف فيها.

وقد جاء فى الاعتداء على الأمن بالمحاربة والإفساد، قوله تعالى: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون فى الأرض فساداً، أن يقتلوا، أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزى فى الدنيا». وقد عرضنا للكلام على هذه الآية فى أسباب الاختلاف بين الفقهاء [1].

د — عقوبة الاعتداء على العقل بشرب المسكر:

لم يرد لهذه الجناية عقوبة دنيوية فى القرآن، وإنما الذى جاء فيه بالنسبة إليها، قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان، فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر، ويصدكم عن ذكر الله، وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون». [2]

أما العقوبة الدنيوية، فقد ورد أن النبى ﷺ ضرب الشارب بجريدة نحو أربعين، وفعله أبو بكر كذلك بعده، وأن عمر ضربه ثمانين، وورد غير ذلك.

وجاء عن ابن عباس، أن النبى ﷺ، لم يبين فى الخمر حداً.

وللناظر فى هذا الموضوع أن يرى أن العقوبة فى شرب الخمر ليست حدا

(١) راجع ماذكرناه فى الصفحات من ٥٤ إلى ٥٦ من هذا الكتاب.

(٢) الآيتان رقما ٩٠ و ٩١ من سورة المائدة.

ملتزما فى كمه وكيفه ، وإنما هو نوع من التعزير الذى نتكلم عليه بعد .

٥ – عقوبة الاعتداء على النفس بالقتل ، أو بما دونه من القطع أو الجرح :

وهذا هو الموضوع الذى سنتناوله بالبحث، بعد الانتهاء من هذا التمهيد إن شاء الله ، وهناك نسوق ماورد فيه من قرآن وسنة .

هذه هى جملة (العقوبات النصية)، التى جاء بها القرآن والسنة لهذه الجرائم التى أشرنا اليها .

٥ – حق الله وحق العبد :

وينبغى أن يلاحظ هنا مايأتى : أن هذه الجرائم التى نصت الشريعة عليها وعلى عقوباتها ، منها مايراه العلماء اعتداء على حق الله الخالص ، وذلك فيما يتعلق بحرمة الدين ، والنسب ، والأمن العام .

ومنها مايعتبرونه جامعا بين حق الله وحق العبد ، وحق العبد غالب ، وذلك فيما يتعلق بحرمة نفس الآدمى وأعضائه .

ومنها مايعتبرونه كذلك جامعا بين الحقين وحق الله غالب ، وذلك فيما يتعلق بحرمة العرض .

والفرق بين الحقين ، أن حق الله ، ماتعلق به النفع العام للجماعة البشرية، ولم يختص بواحد من الناس ، ونسب إلى الله مع تنزهه سبحانه عن أن ينتفع بشىء ما ، تعظيما لشأنه ، وتنويها بخطره فى المجتمع .

أما حق العبد ، فهو ماتعلق به نفع خاص لواحد معين من الناس، وأضيف إلى العبد لظهور اختصاصه به .

وقد اصطلحوا على تسمية عقوبة الاعتداء على ماخلص فيه الحق لله ، أو غلب ، **بالحد** ، وعلى تسمية العقوبة فيما غلب فيه حق العبد ، **بالقصاص** .

٦ — الفروق بين الحدود ، والقصاص :

ونظرا لاختلاف هذه الجرائم على هذا النحو، اختلفت أحكام الحدود، والقصاص ، ووجدت بينهما فروق نذكرها بعد .

وضمانا للعدل فى الجميع ، روعى الاحتياط فى ثبوت الجريمة والحكم بالعقوبة وتنفيذها ، وأصل هذا قوله ﷺ : « ادرءوا الحدود بالشبهات ، ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم »، وقوله ﷺ : « ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فان وجدتم للمسلمين مخرجا فخلوا سبيلهم ، فإن الامام لأن يخطىء فى العفو، خير من أن يخطىء فى العقوبة » .

وقد أجمع الفقهاء على ذلك ، وتكلموا فى أبواب هذه العقوبات على الشبهة ، فعرفوها وقسموها ، وبينوا مايسقط العقوبة منها وما لا يسقط .

أما الفروق التى بين الحدود والقصاص ، والتى هى فى الواقع أثر للاختلاف بين طبيعتيهما كما سلف ، فإنا نسوق فيها ما كتبه صاحب الأشباه فى قاعدة: (الحدود تدرأ بالشبهات) ، قال :

إن القصاص كالحدود إلا فى سبع مسائل :

الأولى — يجوز القضاء بعلم القاضى فى القصاص ، دون الحدود .

الثانية — القصاص يورث ، والحد لا يورث .

الثالثة — لا يصح العفو فى الحدود ولو كان حد القذف ، ويصح فى القصاص .

الرابعة — التقادم لا يمنع من الشهادة بالقتل، بخلاف الحدود ، سوى حد القذف فإن التقادم يمنعه .

الخامسة — القصاص يثبت بإشارة الأخرس وكتابته بخلاف الحد .

السادسة — لا تجوز الشفاعة فى الحدود ، وتجوز فى القصاص .

السابعة — الحدود ، سوى حد القذف والسرقة، لا تتوقف على الدعوى، بخلاف القصاص فلا بد فيه من الدعوى .

وزيدت ثامنة - وهى اشتراط الأمام لاستيفاء الحدود دون القصاص ؛ وعلى هذه قيل : لو قتل الرجل عمدا ، وله ولى واحد ، فله أن يقتل قصاصا ، قضى القاضى به أو لم يقض .

وقد جاء فى شرح الدر المختار : استيفاء القصاص كالحدود عند الأصوليين، أى فى اشتراط الإمام للاستيفاء .

وفرق الفقهاء بينهما ، فاشترطوا الأمام لاستيفاء الحدود ، دون القصاص. وزيدت تاسعة - وهى جواز الاعتياض فى القصاص ، بخلاف حد القذف، وللشافعية وجه فى جواز الاعتياض عنه .

وعلى كل فالأساس فى اختلاف أحكام القصاص والحدود ، واختلاف أحكام بعض الحدود عن أحكام البعض الآخر منها ، هو : خلوص الحق لله ، أو للعبد ، أو غلبة أحد الحقين على الآخر .

هذا ومن آثار الفرق بين الحدود والقصاص المبنى على هذا الأساس، ما يقوله الحنفية فى شأن الخليفة العام من (أنه يؤخذ بالقصاص والأموال) لأنها من حقوق العباد ، فيستوفيه ولى الحق منه، إما بتمكين الخليفة صاحب الحق من نفسه، أو بمنعة المسلمين، (ولا يؤخذ بحد ولو قذفا)، لغلبة حق الله، وإقامة حد الله إليه، ولا ولاية لأحد عليه حتى يستوفى منه . قالوا وفائدة الأيجاب الاستيفاء، فإذا تعذر لم يجب، وليس من المعقول استيفاء الشخص من نفسه[١].

ولعلك إذا نظرت إلى أن الخطاب فى مثل قوله تعالى : « فاجلدوا .... »

---

(١) انظر شرح الدر المختار ، وحاشية ابن عابدين عليه ، فى آخر كتاب الحدود — الجزء الثالث .

موجه إلى جماعة المسلمين ، وما الأمام إلا نائب عن الجماعة فى تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود ، وأنها صاحبة الحق أولا وبالذات - فتح الله عليك بابا تعرف منه الحق فى هذا المسألة، وهو أنه على جماعة المسلمين أنفسهم، أن ينفذوا حكم الله فيمن لا يأبه بحرمة الله، وإنه لجدير بهم أن يسلبوا منه تلك النيابة فيما يقع منه اعتداء على حدود الله، وهذا هو العدل الذى جاءت بتركيزه وإقراره الشريعة الأسلامية ،دون استثناء ، لأى اعتبار كان .

هذا وقد جاء فى مذهب الشافعية : (لو زنا الأمام الأعظم لم ينعزل، ويقيم عليه الحد من ولى الحكم عنه ، كما قال القفال) ، وجاء فى بيان من يستوفى الحد عندهم : (ويستوفيه من الإمام بعض نوابه) . (١)

٧ — المسلك الثانى — العقوبة التفويضية :

ا - معنى التعزير وكلام الفقهاء فيه:

كما سلكت الشريعة طريقة النص على بعض العقوبات لبعض الجرائم، وهى التى مضى التنبيه عليها، فإنها سلكت طريقا آخر للجرائم التى لم تنص عليها، وهى طريقة التفويض للأمام فى أن يعاقب على بعض الجنايات بعقوبة يراها رادعة ، وهذا هو المعروف عند الفقهاء باسم (التعزير) ، ويكون فى الجرائم التى لم تحدد لها الشريعة عقوبة معينة ، وفى الجرائم التى حددت لها عقوبات ، ولكنها لم تتوافر فيها شروط تنفيذ هذه العقوبة ، كما إذا لم يشهد بالزنا أو القذف أربعة ، أو وجدت شبهة فى الزنا ،أو السرقة، أو القصاص ، أو حصل شروع فى قتل ولم يحصل القتل ، وهكذا .

قال ابن قيم الجوزية فى كتابه « إغاثة اللهفان » :

الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها ،لا بحسب الأزمنة ،

(١) انظر تحفة المحتاج ، لابن حجر الهيتمى - الجزء التاسع ، صفحة ١١٥ .

ولا الأمكنة ، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات ، وتحريم المحرمات ، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ، ونحو ذلك ، فهذا لايتطرق إليه تغيير ، ولا اجتهاد يخالف ماوضع عليه .

والنوع الثانى مايتغير بحسب اقتضاء المصلحة له، زمانا،أومكانا ، أوحالا، كمقادير التعزيرات ، وأجناسها ، وصفاتها ، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة .

ثم ذكر جملة من تعزيرات النبي ﷺ ، والأصحاب بعده ، وقال عن عمر رضى الله عنه : كان يحلق الرأس ، وينفى ، ويضرب ، ويحرق حوانيت الخمارين ، والقرية التى تباع فيها الخمر ، وحرق قصر سعد بالكوفة لما احتجب فيه عن الرعية . وكان له رضى الله عنه فى التعزير اجتهاد وافقه عليه الصحابة لكمال نضجه ، ووفور علمه ، وحسن اختياره للأمة،وحصول أسباب اقتضت تعزيره بما يردعهم ، لم يكن مثلها على عهد رسول الله ، أو كانت ولكن زاد الناس عليها، وتتابعوا فيها ، وقد اتخذ درة يضرب بها من يستحق الضرب ، واتخذ دارا للسجن ، وضرب النوائح حتى بدا شعرها .

ثم قال : وهذا باب واسع اشتبهت فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التى لا تتغير ، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدماً .

وقال فى موضع آخر : اتفق العلماء على أن التعزير مشروع فى كل معصية ليس فيها حد ، بحسب الجناية فى العظم والصغر ، وحسب الجانى فى الشر وعدمه .

ومع اتفاق العلماء على تقرير مبدأ التعزير على هذا النحو الذى فصله ابن القيم ، قد اختلفوا فى مسائل تتصل بالتعزير ، من أبرز مايهمنا منها فى هذا التمهيد مسألتان :

إحداهما : هل يصل التعزير إلى مافوق مقدار الحد ؟

ثانيتهما : هل يصح التعزير بأخذ المال ؟

ب — هل يصل التعزير الى مافوق مقدار الحد ؟ :

أما المسألة الأولى ، فقد رأى المالكية فيها أنه يجوز الزيادة فى التعزير عن الحد المقرر لجنس الجريمة ، وقالوا : إن الحديث الذى يستدل به على عدم جواز الوصول بالتعزير إلى الحد ، فضلا عن الزيادة عليه ، وهو قوله ﷺ : « لاتجلدوا فوق عشر جلدات ، إلا فى حد من حدود الله » ، قالوا : إنه مقصور على زمنه ﷺ ، لأنه كان يكفى الجانى من التعزير هذا القدر ، ومعنى هذا أنه قد روعى فى الحديث طباع الأمة .

وقد قال الحسن البصرى : إنكم لتأتون أمورا هى أدق فى أعينكم من الشعر ، وإنا كنا لنعدها من الموبقات ، فكان يكفيهم ذلك .

وقال صاحب تهذيب الفرق : ولم يرد (الحسن) رضى الله عنه نسخ الحكم ، بل يريد أن المجتهد ينقله اجتهاده من حكم إلى حكم ، لاختلاف الأسباب .

ويؤيد هذا قول عمر بن عبد العزيز : تحدث للناس أقضية ، بقدر مايحدثون من فجور .

وإذا ذكرت مما سلف فى المقدمات ، أن للرسول ﷺ أقوالا باعتباره إماما ، وأنها مبنية على التدبير المصلحى ، زادت عندك وجهة المالكية وضوحا فى هذا المقام .

وقد جاء فى ابن عابدين ، نقلا عن الحافظ بن تيمية ، أن من أصول الحنفية ، أن مالا قتل فيه عندهم ، مثل القتل بالمثقل ، وفاحشة الرجال إذا تكرر ، فللإمام أن يقتل فاعله ، وكذلك له أن يزيد على الحد المقدر ، اذا رأى المصلحة فى ذلك[1] .

---

(١) حاشية ابن عابدين على شرح الدر المختار — الجزء الثالث — فى باب (التعزير) .

وقد نص الحنفية على كثير من هذا ، فى أبواب الجنايات والحدود.

م - هل يصح التعزير بأخذ المال؟

أما المسألة الثانية ، وهى التعزير بالمال ، فقد قال فيها ابن القيم : إن النبى ﷺ عزر بحرمان النصيب المستحق من السلب . وأخبر عن تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله ، فقال ﷺ فيما يرويه أحمد ، والنسائى ، وأبو داود : « من أعطاها مؤتجرا فله أجرها ، ومن منعها فإنا آخذوها ، وشطر إبله ، عزمة من عزمات ربنا » .

وقال صاحب معين الحكام : يجوز التعزير بأخذ المال ، وهو مذهب أبى يوسف ، وبه قال مالك . ومن قال أن العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلا واستدلالا ، وليس يسهل دعوى نسخها ، والمدعون للنسخ ليس معهم سنة ، ولا إجماع ، يصحح دعواهم إلا أن يقولوا : مذهب أصحابنا لا يجوز !

وبهذا يتضح لك أن العقوبة التفويضية المسماة عند الفقهاء بالتعزير ، مجال واسع أمام الحاكم ، يؤدب به من شاء ، على ماشاء ، بما يشاء ، غير مقيد فيها بشىء ما ، لا فى نوعها ، ولا فى كمها ، ولا فى كيفيتها ، مادام رائده النظر ، والمصلحة ، وقصد الردع والتأديب ، وإقرار الحق والعدل ، وهذا هو الوضع الذى يقتضيه خلود الشريعة ، وصلاحيتها لكل زمن ، ومكان ، وحال ، إلى يوم الدين .

ولا يرتاب منصف بعد هذا فى أن هذه العقوبة أساس قوى ، ومصدر عظيم لأدق قانون جنائى ، تبنى أحكامه على قيمة الجريمة ، وظروفها المتصلة بالجانى والمجنى عليه ، ومكان الجريمة وزمانها ، فى كل مايراه الحاكم اعتداء على حقوق الأفراد ، أو الجماعات ، بل فى كل ما يراه ضارا بالمصلحة

واستقرار النظام ، غير مقيد فيما يراه إلا بما تقضى به مشورة أهل الرأى والنظر .(١)

٨ - هدف الشريعة من تقرير العقوبة :

هذا هو التمهيد الذى أردت أن أسوقه ، أمام الكلام على فقه القرآن والسنة ، فى عقوبة القصاص . ومنه يتبين :

ا ـ حكمة تشريع العقوبات الدنيوية :

إن الأسلام لم يقف فى الزجر عن اقتراف الجريمة ، عند حد الترهيب بغضب الله ، وعذاب الآخرة ، والحكم بطرد المجرم عن رحمة الله ونعيمه، وذلك علما منه بأن لذة العاجلة التى يتخيلها المجرم فى جريمته ، ويقضى بها حاجة شهوته وغضبه ، كثيرا ما تغطى عليه ألم الآجلة ، وتحول بينه وبين التفكير فى سوء العاقبة .

لهذا لم يقف الأسلام عند حد العقوبة الأخروية ، بل وضع عقوبات دنيوية ، لتكون سيفا مسلطا على رءوس من تضعف عقيدتهم فى هذا الترهيب الأخروى ، أو يغفلون بدواعى التنافس فى الحياة عن استحضاره ، والتأثر به .

وإذا كانت الطبيعة البشرية مبنية على تحكم الرغبات والشهوات ، وبخاصة إذا ماخفت دواعى السيطرة الروحية من القلوب ـ فإنا ولابد واجدون فى أبناء هذه الطبيعة ، من تضعف عقيدتهم فى الترهيب الأخروى ، أو يغفلون

---

(١) يلاحظ أن الأمام الذى تمنحه الشريعة الأسلامية هذا الحق الخطير، ليس هو من يخلع عليه طائفته ، أو إقليمه ، أو نفر من الناس، لقب (الأمام) ، وإنما هو الحاكم الذى يعرف فى صدر الأسلام بلقب (الخليفة) ، والذى حدد الكتاب والسنة مركزه فى الأمة ، وهدفه فى الجماعة .

عن تقديره والنظر إليه ، وكان من مقتضيات الحكمة فى السلامة من تعارض الرغبات والشهوات ، وضعف المعنى الروحى فى مقاومة الشر ، اتخاذ علاج ناجع ، لكبح هذه النفوس ، صيانة للجماعة من شيوع الفساد ، وتفشى جرائم الأجرام ، فشرع الإسـلام العقوبة الدنيوية بنوعيها : (النصية) ، و (التفويضية) .

ب ـ سبل الوقاية من الأجرام :

لم يكن العلاج بوضع العقوبة الدنيوية ، هو أول ماهرع اليه الأسلام فى سبيل وقاية المجتمع من آثار التعارض فى الرغبات والشهوات ، بل اتخذقبل هذا العلاج نوعين عظيمين من الوقاية الشديدة ، التى إذا ما نفذت وأحكم تنفيذها ، كان لها الأثر الحسن فى راحة المجتمع ، وسلامته من الشرور والمفاسد.

أولهما : العمل على تهيئة الإنسان ليكون عضو خير وإنتاج فى سعادة الجماعة الأنسانية ، فكلف الناس جميعا بالعمل ، وأرشدهم إلى التجارة ، والصناعة ، والزراعة ، ونفر من البطالة ، وإهمال النفس فى هذه الحياة .

جاء فى وصايا الرسول ﷺ قوله : « لأن يأخذ أحدكم حبله ، فيأتى بحزمة حطب ، فيبيعها ، فيكف الله بها وجهه ، خير له من أن يسأل الناس ، أعطوه أو منعوه » .

إلى هذا الحد طالب الإسلام الناس بالعمل ، وألزم أولياء الأمر بالهيمنة عليهم ، وسد حاجاتهم عن هذا الطريق ، الذى يزيل عنهم وصمة التقاعدعن الأعمال النافعة ، وبذلك يشتغل كل امرىء بشأنه ، ولا يجد مجالا للتفكير فى سلب ، أو نهب ، أو قتل ، أو فى شىء من أنواع الإجرام التى تغرى بها البطالة ، ويدفع اليها التعطل . قال الله تعالى : « وهو الذى جعل لكم الأرض ذلولا ،

فامشوا فى مناكبها ، وكلوا من رزقه ، وإليه النشور »[١] ، وقال سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون . فإذا قضيت الصلاة ، فانتشروا فى الأرض ، وابتغوا من فضل الله ، واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون »[٢] .

ثانيهما — أما السبيل الثانى من سبيلى الوقاية من ارتكاب الجرائم ، فهو أنه ضمن للإنسان فوق حياته المادية بالعمل ، حياة أخرى نفسية سعيدة ، ترجع إلى كفالة حقوقه الشخصية والاجتماعية ، بتقرير العدل فى أدق صوره ، وتقرير التواصى بالخير ، والتناهى عن الشر ، وتقرير معونة الفقراء الذين لا يجدون عملا ، أو لا يستطيعون ؛ وبذلك تصل الحقوق إلى أربابها ، التى يستوجبونها بأعمالهم وكفاياتهم ، دون تحكيم لأى اعتبار آخر من حسب أو نسب ، أو التى يستوجبونها بمقتضى التضامن الاجتماعى ، والتكافل الإنسانى الذى وضع الإسلام مبدأه ، وقرره كأصل من أصول الاجتماع ، وعلى أنه دين يثاب المرء على فعله ، ويعاقب على تركه .

ولا ريب أنه متى ضمنت الحقوق على هذا الوجه ، ووصلت الى أصحابها وتمتعوا بها ، اطمأنت نفوسهم ، وانطفأت لديهم ثورة الغضب والانتقام ، التى كثيرا ما يبعثها الشعور بالظلم ، وغمط الحق فى هذه الحياة . قال الله عز وجل : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعما يعظكم به ، إن الله كان سميعاً بصيرا »[٣] .

هذا هو الوضع الذى سلكته الشريعة فى تربية النفوس وتهذيبها ، وتوجيهها إلى الخير ، ومنعها من التفكير فى الأجرام والفساد ، وهو كما ترى وضع

---

(١) الآية رقم ١٥ من سورة تبارك .
(٢) الآيتان رقما ٩ و ١٠ من سورة الجمعة .
(٣) الآية رقم ٥٨ من سورة النساء .

روعى فيه اتجاهات النفوس ، وتلبيتها فيما طبعت عليه من التمسك بالحقوق ، والحرص عليها ، والانتفاع بها

فمن غاب على نفسه الاتجاه إلى الآخرة ، وإيثارها على الدنيا ومظاهرها، وجد فى التهديد بوعيد الآخرة، أكبر رادع عن التفكير فى الجريمة والايذاء، مهما ضاع له فى الدنيا من حقوق ، وإن الآخرة عنده لخير وأبقى .

ومن غلبت فى نفسه مظاهر الدنيا ، وأضعفت عنده جانب المراقبة الأخروية ، وجد فيما اتخذته الشريعة من مبادىء التضامن الانسانى ، فى تيسير العمل النافع ، وحفظ الحقوق ، مايغنيه عن التفكير فى الجريمة والافساد .

هـ ـ العقوبة الدنيوية لابد منها :

لم يكن للشريعة الاسلامية بعد هذا ـ وهى الصادرة عن العليم بغرائز النفوس ، وخفايا القلوب ، أن تقف عند هذا الحد فى مكافحة الشر والاجرام، بل رأت ـ وهو مايشهد به الواقع ـ أن الشذوذ على الرغم من هذه الوسائل، لابد أن يصاحب هذه الجماعة البشرية ، وأن طهارة الجماعة البشرية من الشر ، ضرب من الخيال اللذيذ ، الذى لايتحقق إلا بأن يصاغ ذلك العالم صوغا جديداً ، لاشهوة فيه ، ولاغضب ، ولا تتعارض فيه الرغبات والأهواء ،وأن ذلك الشذوذ الذى لم تنفع فيه وسائل الاصلاح والتهذيب ، لآية واضحة على تأصل الشر فى بعض النفوس .

رأت الشريعة كل هذا ، فلم تجد بداً ـ وقد نصحت بكل الطرق الوقائية ـ من أن تضع العلاج الحاسم لكبح هذا الشذوذ ، ورده عن طغيانه ، والتحجير عليه حتى لايتسع نطاقه ، وتتفشى جرائيمه ، فيندفع العالم كله إلى مباءة شر وإجرام ، فاقتضت الحكمة الحازمة أن تشرع هذه العقوبات ،صوناً للجماعة عن

التدهور والانحلال ، وردعاً للنفوس الطاغية التي لم يبق لها عذر ما في ارتكاب الجريمة .

د — حكمة تنويع العقوبات الدنيوية الى نصية وتفويضية :

ولتكفل هذه العقوبات راحة المجتمع وسعادته بقدر الامكان ، نوع الاسلام العقوبة ، وجعل منها (تفويضية) ، بحسب ما يراه الحاكم فى كل زمان ، ومكان ، وحال . وأخرى (نصية) ، لا يجوز تعديها ، ولا الوقوف دونها ، وذلك فيما يأخذ صفة الأجرام عند جميع الناس ، وفى جميع الأزمنة والأمكنة .

هـ — الاحتياط فى الحكم بالعقوبة :

ومع ذلك قد وضع للحكم بهذه العقوبات وتنفيذها ، شروطا حرص كل الحرص على تحققها ، صونا للعدالة ، وبعدا عن الأخذ فيها بالشبهة .

وقد جعل لتحقق التوبة من المجرم ، والعلم بصلاح نفسه قبل تنفيذ العقوبة عليه — فيما يختص بالاعتداء على حقوق العامة — أثراً فى تخلية سبيله والتجاوز عن عقابه .

كما رغب — فيما يتعلق بحق العبد — صاحب الحق ، فى العفو عن حقه ، ووعده بعظيم الأجر والمثوبة . واقرأ فى هذا قوله تعالى فى آخر آية المحاربين : « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، فاعلموا أن الله غفور رحيم » ، وقوله تعالى فى آخر آية السرقة : « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح ، فإن الله يتوب عليه ، إن الله غفور رحيم » ، وقوله تعالى فى آية القصاص ، وستأتى : « فمن عفى له من أخيه شىء ، فاتباع بالمعروف ، وأداء إليه بإحسان » .

و — أثر توبة الجانى فى اسقاط العقوبة :

هذا ، وقد كتب الامام ابن قيم الجوزية فى كتابه « إعلام الموقعين » ،

فصلا فيما، بين به أن توبة الجانى تسقط عنه العقوبة، لافرق بين جريمة وجريمة، نسوقه هنا لجليل نفعه، وعظيم قدره، فيما نحن بصدده. قال:

(وأما اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه دون غيره فيقال: أين فى نصوص الشارع هذا التفريق؟ بل إن نصه على اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه، من باب التنبيه على اعتبار توبة غيره بطريق أولى، فإنه اذا دفعت توبته عنه حد حرابته، مع شدة ضررها وتعديه، فلأن تدفع التوبة ما دونه بطريق الأولى والأحرى. وقد قال الله تعالى: «قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف»، وقال النبى ﷺ: «التائب من الذنب كمن لاذنب له».

والله تعالى جعل الحدود عقوبة لأرباب الجرائم، ورفع العقوبة عن التائب شرعا وقدرا، فليس فى شرع الله، ولا فى قدره، عقوبة تائب البتة. وفى الصحيحين من حديث أنس، قال: كنت عند النبى ﷺ فجاءه رجل، فقال يارسول الله: إنى أصبت حدا فأقمه على ـ قال: ولم يسأله عنه ـ فحضرت الصلاة؛ فصلى مع النبى ﷺ، فلما قضى النبى ﷺ الصلاة قام إليه الرجل، فقال: يارسول الله إنى أصبت حداً، فأقم فى كتاب الله. قال أليس قد صليت معنا؟ قال: نعم. قال: فإن الله عز وجل قد غفر لك ذنبك».

فهذا لما جاء تائبا بنفسه ـ من غير أن يطلب ـ غفر الله له، ولم يقم عليه الحد الذى اعترف به، وهو أحد القولين فى المسألة، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، وهو الصواب. فإن قيل: فماعز جاء تائبا، والغامدية جاءت تائبة، وأقام عليهما الحد؟ قيل لاريب أنهما جاءا تائبين، ولا ريب أن الحد أقيم عليهما، وبهما احتج أصحاب القول الآخر. وسألت شيخنا عن ذلك، فأجاب بما مضمونه: إن الحد مطهر، وإن التوبة مطهرة، وهما اختارا التطهير بالحد، على التطهير بمجرد التوبة، وأبيا إلا أن يطهرا بالحد، فأجابهما النبى ﷺ

إلى ذلك ؛ وأرشد إلى اختيار التطهير بالتوبة، على التطهير بالحد، فقال فى حق ماعز: « هلا تركتموه يتوب، فيتوب الله عليه »، ولو تعين الحد بعد التوبة لما جاز تركه، بل الأمام مخير بين أن يتركه، كما قال لصاحب الحد الذى اعترف به: « اذهب فقد غفر الله لك »، وبين أن يقيمه، كما أقامه على ماعز والغامدية لما اختارا إقامته، وأبيا إلا التطهر به، ولذلك ردهما النبى ﷺ مرارا، وهما يأبيان إلا إقامته عليهما.

وهذا المسلك وسط بين مسلك من يقول: لاتجوز إقامته بعد التوبة البتة، وبين مسلك من يقول: لا أثر للتوبة فى إسقاطه البتة. وإذا تأملت السنة رأيتها لاتدل إلا على هذا القول الوسط)(١).

هذا هو الفصل الذى رأيت نقله مما كتبه الأمام ابن قيم، فيما يتصل بأثر التوبة فى سقوط العقوبة، وعليك بمراجعة جميع ما كتبه فى شأن العقوبة الأسلامية، وحكمتها على وجه العموم، وحكمة توزيعها على الجرائم، وستجد فيه ما يملؤك إيمانا بحكمة المشرع الأسلامى فى هذه الناحية الخطيرة. (٢)

٩ — اتهام الشريعة بالتقصير أو الأسراف :

يتبين مما أسلفنا فى هذا المقام، أن هدف الشريعة فى مسلكها فى العقوبة، إنما هو إصلاح النفوس وتهذيبها، والعمل على سعادة الجماعة البشرية. وأنها لم تدع سبيلا لهذا الغرض إلا اتخذته، وحثت عليه، وأمرت بمراقبته. وأنها لم تكن فيما وضعته من عقوبات إلا كطبيب حاذق، رأى بعد بذل غاية وسعه فى العلاج، أن سلامة المريض وإنقاذ حياته تستدعى بتر بعض الأعضاء، فيسلم

(١) انظر الجزء الثانى من (إعلام الموقعين) — صفحتى ١٩٧ و ١٩٨. وراجع الجزء السابع من (نيل الاوطار)، والرابع من كتاب (سبل السلام) لتعرف قصة ماعز والغامدية.

(٢) انظر الجزء الثانى من (إعلام الموقعين) — ص ٢١٤ إلى ٢٣٤.

المريض، أو كربان ماهر، رأى أن إنقاذ السفينة من الغرق، يستدعى إلقاء بعض الأمتعة فى البحر، فتنجو السفينة ومن فيها. و أنها لم تكن شديدة الحرص على الحكم بالعقوبة وتنفيذها، إلا بقدر ما يتصل بها من صلاح. وأنه إذا ما تحققت شبهة ما، أو تحقق الصلاح المقصود، أو تحقق العفو الذى حببته إلى النفوس، كانت فى حل من إسقاط العقوبة.

هذا هو هدف الشريعة من تقرير العقوبة، وهو هدف يتلاشى به فى نظر الباحث المنصف، ما يثيره من آن الى آخر بعض الكاتبين، حول موقف الشريعة الاسلامية، من تهذيب النفوس، وعلاج الأجرام. ويتضح له حكمتها التى سايرت بها الطبيعة فى هذا الشأن، واحتضنتها احتضان الأم الرءوم لولدها، بالتهذيب والتقويم. ويتضح أيضا أنها لم تهمل، كما يظن بعض المغرضين، شيئا من الجرائم، فلم تضع له العقوبة الرادعة، وأنها لم تسرف فيما اتخذته من عقوبات، كما يظن آخرون، لم يقدروا طبيعة البشر، ولا ما تحدثه الجريمة من الترويع والاضطراب فى الجماعة البشرية.

وبعد، فقد صدق الله العظيم فى قوله: « ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك، هو الحق، ويهدى إلى صراط العزيز الحميد ». (١)

---

(١) الآية السادسة من سورة سبأ.

الباب السادس

جريمة القتل فى الأسلام والشرائع الأخرى

(أولا) - جريمة القتل فى الشرائع الأخرى :

١ – تمهيـــد
٢ – القتل فى أول جماعة بشرية .
٣ – القتل فى التوراة.
٤ – القتل فى الأنجيل .
٥ – القتل فى القانون الرومانى .
٦ – القتل عند العرب .
٧ – الوضع العام لعقوبة القتل فى هذه الشرائع .

(ثانيا) - الأصول التى توخاها الأسلام فى عقوبة القتل :

١ – إقرار القتل عقوبة لجريمة القتل .
٢ – التخيير بين القصاص والعفو .
٣ – التسوية بين الناس فى العقوبة .
٤ – مسئولية الجانى وحده .
٥ – حق العفو لولى الدم .

(أولا) - جريمة القتل فى الشرائع الاخرى

جاء الأسلام بعد شرائع متعددة ، وجماعات مختلفة ، وكان للقتل فى هذه الشرائع ، وعند تلك الجماعات ، نظم وتشريعات لابد لنا من ذكر شىء عنها، ليكون سبيلا للموازنة بينها وبين الأصول العامة التى توختها الشريعة فى تهذيب تلك النظم وهذه التشريعات .

١ - تمهيد :

مافتىء الناس منذ تكونوا جماعات ، وظهر فيما بينهم تعارض الرغبات والشهوات ، وتمكنت بها فى النفوس بواعث التعدى - يرون أن جريمة القتل من أكبر الجرائم ؛ ذلك أنها سلب لحياة المجنى عليه بغير حق ، وتيتيم لأطفاله، وترميل لنسائه ، وحرمان منه لأهله وذويه ، وأنها تحد لشعور الجماعة البشرية الذى فطرت عليه ، من اعتقاد أن الحياة حق لكل حى يتمتع به ، ولا يجوز انتزاعه منه ، وأنها زعزعة لما ترجو هذه الجماعة من هدوء الحياة واستقرارها، وأنها فوق ذلك هدم لعمارة شادها الله ، تتكون منها ومن أمثالها العمارة الكبرى لهذا الكون .

لهذا لانكاد نعثر فى التاريخ على جماعة هانت عليها النفوس ، وغضت أبصارها عن آثار هذه الجريمة السيئة ، فلم تغضب لها ، ولم تكترث بشأنها .

٢ - القتل فى أول جماعة بشرية :

وهذا هو القرآن الكريم ، يحدثنا عن أول اعتداء وقع من الإنسان على أخيه الإنسان بالقتل ، ويصور لنا كيف كان القاتل والمقتول ، كلاهما يعد أن القتل جريمة آثمة ، تستوجب غضب الله ، والدخول مع الظالمين فى الجحيم ، وأن القاتل لشعوره بهذا كان يعالج فى نفسه الإقدام على جريمته ، علاج الكاره المتحرج ، حتى « طوعت » له نفسه قتل أخيه ، فقتله ، « فأصبح من الخاسرين » ، و « من النادمين » .

قص الله علينا هذه الجريمة الأولى ، وربط بها أول تشريع جنائى فيما نعلم ، فقال عز وجل : « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس ، أو فساد فى الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها ، فكأنما أحيا الناس جميعا » . (١)

---

(١) اقرأ الآيات من رقم ٢٧ إلى ٣٢ من سورة المائدة .

وقد جاء فى صحيحى البخارى ومسلم ، عن ابن مسعود رضى الله عنه ، أن النبي ﷺ قال : « ليس من نفس تقتل ظلما ، إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ، لأنه أول من سن القتل » .

٣ ـ القتل فى التوراة :

وقد تناولت التوراة جملة من صور القتل ، وبينت مايستحق القصاص وما لا يستحق ، وجاء بها أن القتل أكبر الذنوب ، وأفظع الجرائم عند الله ، وكان من نصوصها :

« من ضرب إنسانا فمات فليقتل قتلا . فإن لم يتعمد قتله بل أوقعه الله فى يده ، فسأجعل لك موضعا يهرب إليه . وإذا بغى رجل على آخر فقتله اغتيالا ، فمن قدام مذبحى تأخذه ليقتل . ومن ضرب أباه أو أمه يقتل قتلا . وإذا تخاصم رجلان فضرب أحدهما الآخر بحجر أو بلكمة ولم يقتل ، بل سقط فى الفراش ، فإن قام وتمشى خارجا على عكازه يكون الضارب بريئا ، إلا أن يعوضه عطلته وينفق على شفائه . وإن حصلت أذية تعطى نفسا بنفس ، وعينا بعين ، وسنا بسن ، ويدا بيد ، ورجلا برجل ، وكيا بكى ، وجرحا بجرح ، ورضا برض » . (١)

وجاء بها أيضا : « لا يسفك دم برىء فى وسط أرضك التى يعطيكها الرب الهك ميراثا ، فيكون دمه عليك . وإن كان رجل مبغضا لصاحبه فكمن له ووثب عليه ، وضربه ضربة قاتلة فمات ، ثم هرب إلى إحدى هذه المدن ، فليتوجه شيوخ مدينته ويأخذوه من ثم ، ويسلموه إلى ولى الدم فيقتل ، لا تشفق عينك عليه بل أزل دم البرىء عن إسرائيل فتصب خيرا » (٢) .

---

(١) سفر الخروج ـ الفصل الحادى والعشرون .
(٢) سفر التثنية ـ الفصل التاسع عشر .

٤ - القتل فى الانجيل :

أما الأنجيل، فيذكر كثير من الناس، أن قتل القاتل لم يكن من شرائعه، ويستندون إلى نص إنجيل متى الذى يقول :

« سمعتم أنه قيل : عين بعين ، وسن بسن ، وأما أنا فأقول لكم : لاتقاوموا الشر ، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له خدك الآخر أيضا ، ومن رأى أن يخاصمك ، ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا ، ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين ». (١)

ويذكر بعض المفسرين أن الدية كانت محتمة عندهم فى حالة القتل العمد، وأن الذى لم يكن من شرائعهم إنما هو القود .

ويروى السيد رشيد رضا فى تفسيره ،أن الأستاذ الأمام الشيخ محمد عبده: (أنكر على المفسرين قولهم أن الدية كانت حتما عند النصارى، فإنه ليس فى كتبهم شىء يحتم عليهم ذلك، إلا أن يقال: إن ذلك مأخوذ من وصايا التساهل فى الأنجيل ، ولكن يعارضه قول عيسى عليه السلام فى هذه الأناجيل : ماجئت لأنقض الناموس ، وإنما جئت لأتمم . وهذا من الرواية الصحيحة عنه ،لأنه مؤيد بقوله تعالى حكاية عنه:« ومصدقا لما بين يدى من التوراة»).

وللناظر أن يرى أن نص إنجيل متى السابق ليس فيه نفى للقود ، وأن قوله: « لاتقاوموا الشر ... »، يجرى مجرى العفو والتسامح الوارد فى كثير من آيات القرآن الكريم،مثل قوله تعالى: « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة، ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم ».ولا يتنافى مع استمرار حكم القصاص الذى جاءت به التوراة ، ولا سيما إذا انضم إلى ذلك قول عيسى : «ماجئت لأنقض الناموس...»،وقوله تعالى فيما حكاه القرآن عنه «ومصدقا لما بين يدى من التوراة». (٢)

---

(١) الأصحاح الخامس-الآية رقم ٣٨ إلى ٤١.
(٢) الآية رقم ٥٠ من سورة آل عمران.

٥ - القتل فى القانون الرومانى :

كان القتل عند الأمم القديمة عقوبة لجريمة القتل ، وكان لنظام الطبقات المعروف عند الرومان أثر فى تطبيق العقوبة ، فإذا كان الجانى من الأشراف (أرباب الوظائف الحكومية) رفع عنه القتل واكتفى بنفيه ، وإذا كان من أواسط الناس كانت عقوبته قطع الرقبة ، وإذا كان من الطبقة الدنيا كانت عقوبته الصلب ، ثم غيرت بإلقائه فى حظيرة حيوان مفترس ، ثم غير هذا بالشنق .

وعلى الجملة قد مرت بالجرائم فى الشعب الرومانى كما فى سائر الشعوب أربعة أدوار ، كان آخرها تدخل الحكومة تدخلا مباشرا فى المعاقبة على الجرائم ، باعتبار أن المصلحة العامة التى تمثلها تقتضى ذلك . ولم يكن هذا التدخل قاصرا على الجرائم الماسة بالحكومة ، كالخيانة العظمى والثورة ، بل كان شاملا للجرائم الواقعة على الأفراد ، كالقتل والسرقة .

وبذلك جعلت الجرائم الخاصة جرائم عامة ، ووقعت الحكومة عليها عقاباً جسمانياً وألغت الدية ، كما ألغت الثأر ، وهذا هو ما وصلت إليه الأمم الحديثة .

وبمقتضى هذا الوضع الذى صارت إليه الجرائم الواقعة على الأفراد فى الأمم الحديثه ، جعل العقاب عليها من خصائص الحكومة أيضاً ، ومنحت الدساتير رئيس الدولة حق العفو ، وحق تخفيض العقوبة .

وعللوا ذلك : بأن حق العفو وسيلة ضرورية لضمان نظام الحكم السليم ، من جهة أنه علاج للأخطاء القضائية التى تقع فيها المحاكم ، وعلاج للتخفيف من صرامة القانون ، إذا كانت نصوصه لا تسمح باستعمال الرأفة ، ولا بإيقاف التنفيذ .(١)

---

(١) راجع مقارنات الأستاذ محمد صبرى ، وكتاب القانون الرومانى تأليف على بدوى بك .

٦ — القتل عند العرب :

كان للعرب قبل الأسلام عادات ونظم يرجعون إليها فى كثير من شئونهم الاجتماعية، وكان من بينها قتل القاتل، وكانوا يقولون فى ذلك : (القتل أنفى للقتل)، ولكنهم بحكم العصبية القبلية، والحمية الجاهلية، وجنونهم بأخذ الثأر، كانوا يسرفون فى تطبيق ذلك المبدأ، ولا يتوخون فيه معنى العدل الذى يوجب الوقوف عند حد القصاص الصحيح : (النفس بالنفس)، وكانوا كثيراً يطلبون فى سبيل ذلك غير القاتل بالقاتل، والعدد بالواحد، والرجل بالمرأة، والحر بالعبد، بل كانوا كثيرا ما يأخذون الانسان بالبهيمة.

وكانوا يفعلون ذلك أيضاً فى الجراحات والديات، فيجعلون جراحاتهم ودياتهم ضعف جراحات الخصوم ودياتهم، وربما زادوا على ذلك وأعنتوا، فطلبوا غير المعقول، إسرافاً فى الظلم، وفى تلبية العصبية الغاشمة.

ومن ذلك ما يروى فى أسباب نزول آية القصاص: أن واحداً قتل آخر من الأشراف، فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول. وقالوا له ماذا تريد ؟ قال : إحدى ثلاث. قالوا وما هى ؟ قال : إما أن تحيوا ولدى، أو تملأوا دارى من نجوم السماء، أو تدفعوا إلى جملة قومكم حتى أقتلهم، ثم لا أرى أنى أخذت عوضا.

وكثيرا ما دفعهم هذا العسف إلى الحروب، فاندلعت ألسنتها فيما بينهم، فيشتد أوارها، ويطول أمدها، حتى تنتهى بفناء القبائل.(١) .

٧ - الوضع العام لعقوبة القتل فى هذه الشرائع :

من هذا العرض الوجيز، الذى بينا به نظرة الشرائع الأخرى إلى جريمة

(١) راجع تاريخ العرب، وكتب التفسير فى أسباب نزول آيات القصاص .

القتل — نرى أن معظمها يتخذ القتل عقوبة للقتل ، وأنها على وجه عام تميل فى شأن تنفيذها، إما إلى جانب الأفراط ، أو إلى جانب التفريط .

فالتوراة - تتجه فى تشريعها إلى جانب المجنى عليه ، فتفرض لوليه قتل الجانى ، ولا تقبل هوادة فيه . وهذا تفريط فى شأن الجانى ، وإفراط فى شأن المجنى عليه .

والأنجيل - على ما يفهم كثير من الناس - يغض النظر عن الجناية ، ويحذر دفع الشر بالشر ، ويحتم العفو على ولى الدم . وهذا عكس الأول، تفريط فى شأن المجنى عليه ، وإفراط فى النظر إلى الجانى .

والقانون الرومانى - فى قديمه يعطف على الجانى إذا كان من الأشراف ، ويقسو عليه إذا كان من غيرهم ، وكأن (غير الشريف) فى نظرهم لا يلتقى مع الشريف فى صلب رجل واحد ، ولا تنتظمهما الأنسانية الواحدة ، فهو مع نفسه فى جانب التفريط بالنسبة للشريف ، وجانب الأفراط بالنسبة إلى غيره.

وبينما نرى هؤلاء الثلاثة : « التوراة ، والأنجيل ، والقانون الرومانى القديم » ، فى هذا الوضع الذى وصفنا ، وتراها تلتزم فى جانب العقوبة أخذ الواحد بالواحد من غير تعد ولا إسراف - نرى العرب يسرفون ، فيأخذون غير الجانى بالجانى ، والكثير بالواحد ، فى الأشخاص ، والجراحات، والديات.

وبينما نرى الشرائع القديمة كلها تجعل الحق لولى الدم ، نظرا إلى أن الجناية تقع عليه أولا وبالذات ، نرى أن الوضع الجنائى الذى صارت إليه الأمم الحديثة ، واستمر العمل به إلى الآن ، يعتبر أن الجريمة الواقعة على الأفراد جرائم عامة ، ويجعل الحق فى العقوبة والعفو عنها لولى الأمر ، رضى ولى الدم أم أبى .

وهناك مع هذا فى وقتنا الحاضر ،من يرون عدم صلاحية القصاص لأن يكون عقوبة ، ويقولون : إنه من القسوة وحب الانتقام . ويرون أن المجرم الذى يسفك الدم ، ويرمل النساء ، ويروع الأمر ، يجب أن تكون عقوبته تربية وتهذيبا ، لاقسوة وانتقاما . ويشددون النكير على من يحكم بالقتل بغير الأقرار . ويرون أن الحكومة إذا علمت الناس التراحم كان أحسن تربية لهم .

وربما سمعنا هذا أو قرأناه لبعض المسلمين المشتغلين بفقه الجريمة والعقاب .

(ثانيا) — الأصول التى توخاها الإسلام فى عقوبة القتل

هذا هو الوضع العام لقديم التشريع وحديثه فى عقوبة القتل ، وهو — كما قلنا — واقع إما فى جانب الأفراط أو جانب التفريط .

وقد جاء الأسلام — وهو آخر الأديان السماوية ، وجاء على أنه الدين العام للناس جميعا — على قاعدة : (التهذيب واختيار الأصلح) ، فاتخذ الحد الوسط بين طرفى الأفراط والتفريط فى كل شىء ، فى عقائده ، وأخلاقه ، وشرائعه فردية كانت أم اجتماعية . قال تعالى: « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ».(١)

وكان من مقتضيات هذا الوضع الذى جاء عليه الأسلام، أن توخى فى عقوبة القتل أصولا بعدت بتلك العقوبة فى جميع نواحيها ،عن طرفى الأفراط والتفريط ، اللذين صحباها فى عامة أدوارها ، بل وفى كل نظر يخالف ما يقتضيه الحد الوسط، الذى لا إسراف فيه ولا تقصير .

وهذه هى الأصول :

(١) الآية رقم ١٤٣ من سورة البقرة .واقرأ مقالنا : سر الخلود فى الشريعة الأسلامية، فى مجلة الرسالة عدد ٨ يناير سنة ١٩٤٥ السنة الثالثة عشرة.

١ – إقرار القتل عقوبة لجريمة القتل :

وضع الاسلام سبل الوقاية من الجريمة كما علمت . ثم نظر إلى جانب الشذوذ الذى لاتسلم منه أفراد الجماعة البشرية ، ففرض العقوبات علاجا لهذا الشذوذ ، وكان له فى ذلك — كما أسلفنا — مسلكان أفسح بهما المجال أمام الحاكم فى الردع عن الشر إلى حد ما .

وأقر فى سبيل ذلك من الشرائع السابقة **القصاص** عقوبة للقتل ، وأباح به دم الجانى ، وفى ذلك نزلت آيات القصاص التى نشرحها بعد .

وجاء فى الأحاديث النبوية : « لايحل قتل مسلم إلا بإحدى ثلاث خصال: زان محصن فيرجم ، ورجل يقتل مسلما متعمداً فيقتل ، ورجل يخرج من الأسلام فيحارب الله ورسوله فيقتل ، أو يصلب ، أو ينفى من الأرض » .

وبهذا الأصل حد الأسلام من جانب التفريط ، وإهمال الجريمة من العقاب ، كما دعا إليه الأنجيل فى فهم كثير من الناس ، وكما يراه بعض باحثى هذا العصر ، الذين امتلأت قلوبهم رحمة بالمجرم ، فغضوا أبصارهم عن الآثار السيئة للجريمة فى شخص المجنى عليه ، وذوى قرابته ، وفى هدوء الجماعة البشرية واستقرارها .

٢ – التخيير بين القصاص والعفو :

مع أن الأسلام أقر **القصاص** عقوبة لجريمة القتل ، لم ير أنه واجب متعين لابد منه ، بل خير بينه وبين العفو ، وخير فى العفو بين البدل : **الدية أو الصلح** ، وبين **العفو** عنهما أيضا .

وحبب العفو إلى النفوس ، وأثار فى سبيله عاطفة الأخوة ، منبع التراحم والتسامح . وقد صح عن أنس رضى الله عنه أنه قال : مارفع إلى رسول الله ﷺ أمر فيه القصاص ، إلا أمر فيه بالعفو .

وبذلك صار من المعروف عند الفقهاء قولهم: العفو أفضل من الصلح، والصلح أفضل من القصاص، وحسب العافي المؤمن قوله تعالى: «فمن عفا وأصلح، فأجره على الله».[1]

وهذا أبلغ تعليم لفضيلة العفو والتراحم يدعو الإسلام إليه، ولا يراه منافراً لوضع عقوبة القصاص، كما يظنه العلماء المحدثون.

وبهذا الأصل خفف الإسلام من إفراط التوراة بتحتيم العقوبة، وتحريم العفو عن جريمة القتل، «ذلك تخفيف من ربكم ورحمة».

٣ – التسوية بين الناس في العقوبة:

قرر الإسلام التكافؤ بين الناس جميعا في الدماء، ولم يجعل لدم أحد فضلا على دم آخر، ولم ير في المجموعة البشرية من هذه الناحية (شريفا) لا تمس حياته بجريمته، و(غير شريف) يلحق بجريمته للحيوانات المفترسة.

قال ابن قدامة الحنبلي: (ويجري القصاص بين الولاة والعمال، وبين رعيتهم لعموم الآيات والأخبار، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم. ولا نعلم في هذا خلافا. وثبت عن أبي بكر رضي الله عنه، أنه قال لرجل شكا إليه عاملا أنه قطع يده ظلما: لئن كنت صادقا لأقيد بك منه. وثبت أن عمر رضي الله عنه كان يقيد من نفسه. وروى أبو داود أن عمر خطب، فقال: إني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، فمن فعل به ذلك، فليرفعه إلي، أقصه منه. فقال عمرو بن العاص: لو أن رجلا أدب بعض رعيته تقصه منه؟ قال: أي والذي نفسي بيده أقصه، وقد رأيت رسول الله ﷺ قص من نفسه).[2]

وقال القرطبي: (أجمع العلماء على أن على السلطان أن يقص من نفسه،

(١) الآية رقم ٤٠ من سورة الشورى.
(٢) انظر الجزء التاسع من كتاب المغني.

إن تعدى على أحد من الرعية ، إذ هو واحد منهم ، وإنما له مزية النظر لهم كالوصى والوكيل ، وذلك لا يمنع القصاص ، وليس بينه وبين العامة فرق فى أحكام الله عز وجل) (١)

وهذه التسوية بين السلطان والرعية ، لا يراها الأسلام فى حقوق العباد خاصة، كالقصاص والأموال ، وإنما يراها كما سبق فى حقوق الله الخالصة أيضا ، كحد الزنا والسرقة . (٢)

وقد روى عن عائشة رضى الله عنها قالت : كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده ، فأمر النبى ﷺ بقطع يدها . فأتى أهلها أسامة بن زيد، فكلموه، فكلم النبى ﷺ فيها ، فقال له النبى ﷺ : « يا أسامة ، لا أراك تشفع فى حد من حدود الله » ، ثم قام النبى ﷺ خطيبا ، فقال : « إنما هلك من كان قبلكم بأنه إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه، والذى نفسى بيده ، لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها » . وقطع يد المخزومية . (٣)

وبهذا الأصل العظيم،الذى تنكمش أمام روعته جميع التشريعات البشرية إذا ذكر « العدل الأنسانى » ، أهدر الأسلام نظام الطبقات ، الذى كان أساس التشريع عند الرومان ، والذى لا يزال الطغيان البشرى يحتفظ ببعض آثاره إلى الآن ، وجعل الجميع أمام الحق والواجب سواء .

ومن خطبة النبى ﷺ فى حجة الوداع : « أيها الناس ، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم،

---

(١) انظر الجزء الثانى من تفسير القرطبى .
(٢) راجع صفحتى ٩٦ ، ٩٧ من هذا الكتاب .
(٣) انظر الجزء السابع من نيل الأوطار للشوكانى .

ليس لعربي فضل على عجمى إلا بالتقوى . ألا هل بلغت ، اللهم اشهد » .

هذا وقد يعكر على هذا الأصل عند بعض الناس ، ما يراه بعض الفقهاء من عدم قتل الوالد بولده ، والسيد بعبده ، والحر على الأطلاق بالعبد ، والمسلم بالذمى . والحقيقة فى هذا أن عدم القصاص فى هذه الجرائم - عند من يراه من الفقهاء - ليس تطبيقا لأصل عام فى الأسلام ، وإنما هو فهم شخصى لمن يراه ، مبناه الاستثناء من الأصل العام - المتفق عليه بين الجميع ، والثابت بقطعى النصوص - لاعتبارات خاصة بمحل الجريمة ، لا تبيحها ولا تمنع المسئولية عنها ، وإنما ترفع عنها العقاب فى نظرهم فقط .

على أن هذه الاعتبارات ، ستعرف أنها لا تنهض فى النظر دليلا على الاستثناء من هذا الأصل العام ، وأن الحق الذى تشهد به النصوص والمعانى التشريعية ، إنما هو القصاص فى الجميع .

٤ - مسئولية الجانى وحده :

قرر الأسلام أن مسئولية الجناية لا يتحملها غير الجانى ، فلا يقتل بها غيره ، فقال تعالى : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى » [1] ، ولا يتحملها بأكثر من جنايته ، فلا تضاعف جراحه ولا دياته ، ولذلك قال سبحانه : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » . [1]

وبهذا الأصل أهدر الأسلام ذلك النظام الذى كان سائدا عند العرب ، وهو مسئولية القبيلة عن جناية الواحد منها ، والتحكم فى مضاعفة الجراحات والديات .

أما نظرية « العاقلة » ، واشتراكها فى تحمل دية الخطأ ، فليست من باب

---

(١) الآية رقم ١٦٤ سورة الأنعام .

(٢) الآية رقم ١٢٦ من سورة النحل .

تحميل غير الجانى مسئولية الجانى ، وإنما هى من باب المواساة والمعونة ، فى جناية صدرت عن غير قصد ؛ ويدل على هذا أنها لا تشترك فى دية العمد الذى يسقط فيه القصاص . على أن ظاهر النص القرآنى الوارد فى الدية، يعطى أن الدية على القاتل : « ومن قتل مؤمنا خطأ ، فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله » (١)

ولكن جاء فى السنة أن العاقلة هم الذين يدفعون الدية ، أو يشتركون فيها، وكان ذلك إقرارا لنظام عربى ، اقتضاه ما كان بين القبائل من التناصر والتعاون، وليس تشريعا عاما، ملتزما فى جميع الأزمنة والأمكنة ، دون نظر إلى الأحوال والاعتبارات .

ويدل على هذا ،أن التناصر حينما انتقل من العشيرة والأسرة إلى أهل الديوان وجماعة العمل ـ جعل عمر رضى الله عنه الدية على أهل الديوان.

وقد نص الفقهاء على أن الدية فى زمننا هذا ،لا تكون إلا فى مال الجانى، قالوا : إن العشائر قد وهت ، ورحمة التناصر قد رفعت ، وبيت المال قد انهدم، فوجب أن تكون فى مال الجانى .

وقال صاحب الدر المختار:(إن التناصر أصل فى هذا الباب ، فمتى وجد، وجدت العاقلة ، وإلا فلا ، وحيث لا قبيلة ولا تناصر ، فالدية فى بيت المال، فإن عدم بيت المال،أو لم يكن منتظما ، فالدية فى مال الجانى). (٢)

هذه نظرية العاقلة، قد أسعفتك بشىء عنها لمناسبة هذا الأصل، حتى لا تتخذ سبيلا للتشكيك فيه .

---

(١) الآية رقم ٩٢ من سورة النساء . وانظر الجزء الثالث من تفسير الرازى .

(٢) انظر شرح الدر المختار وحاشية ابن عابدين عليه، فى آخر كتاب المعاقل من الجزء الخامس.

٥ - حق العفو لولى الدم :

جعل الإسلام حق المطالبة بالدم، وحق العفو، لولى المجنى عليه، ولم يجعل لولى الأمر حقا فى العفو، إذا ما تمسك ولى الدم بالقصاص. ولكن جعل له حقا فى التمسك بعقوبة الجانى، إذا ما اختار ولى الدم العفو، وكان الجانى معروفا بالشر، وظهر للإمام أن المصلحة تقضى بعقابه دفعاً للشر، وحفظا للأمن. وقد علمت فى « العقوبة التفويضية » أن للإمام أن يصل بها إلى القتل.

وتحقيق هذا الأصل، أن جريمة القتل عند تحليلها، يعلم أنها اعتداء أولا وبالذات على نفس المجنى عليه، وعلى عصبته الذين يعتزون بوجوده، وينتفعون بآثاره، ويحرمون بفقده عونه ورفده.

وهذه جهات لابد من النظر إليها، حينما يراد تعرف صاحب الحق فى هذه الجريمة، وليس ذلك لفائدة العصبة فقط، ولكن لفائدة الجماعة أيضا، فإن الحق إذا ما انتزع من أيديهم، وجاز ألا يقتص الحاكم، فإنهم يحتالون بما لا يقع تحت طائلة القانون - للانتقام والأخذ بالثأر، فيشتد بينهم وبين القاتل وقومه، التشاحن والخصام، ويستمر البغى والعدوان، وربما انتقل إلى عشائرهم القريبة، وانحاز إلى كل فريق فريق. فيفشو الفساد، ويعم الأجرام، وهذا من شر ما تصاب به الجماعة فى أمنها واستقرارها.

ولكن إذا ما وضع الحق فى أيديهم، ثم جاء العفو من قبلهم، اطمأنت النفوس، وطهرت من الأحقاد والأضغان، وأمن المحظور والفتنة، وكان العفو الذى حببت فيه الشريعة، طهرة للدماء، وعلاجا للجراحات.

نعم. إن فى جريمة القتل فسادا فى الجماعة، ومن هذه الجهة كان للجماعة حق فى تلك الجريمة. ولكن لا يظهر هذا الحق واضحا يتعلق بفساد الجماعة،

إلا إذا كان الجانى معروفا بالشر، يرى لنفسه لذة فيه . ونظرا إلى هذه الجهة، أعطى الاسلام للحاكم حقاً يتصرف به حسب مايراه فى دفع الشر عن الجماعة، وبهذا حفظت الشريعة للعصبة حقهم، وللجماعة حقها ، ولم تهمل واحداً من الحقين .

وظاهر أن هذا التكييف الواقعى لجريمة القتل، يجعل صاحب الحق الأصلى فى الجريمة ولى الدم ، وأنه هو الذى يطلب القصاص ، ويطلب العفو ، دون أن يحول ذلك بين الأمام وبين المحافظة على أمن الجماعة وسلامتها .

أما أذا عكس الوضع ، وجعلت الحكومة — كما هو الشأن فى القوانين الحديثة - صاحبة الحق الأصلى ، لها وحدها أن تقتص ، ولها وحدها أن تعفو، دون نظر إلى قرابة المجنى عليه، وا كتفى بحق التعويض لهم ، فإن النفوس ذات أحقاد وحفائظ ، لا ينهض التعويض المالى على تطهيرها منها وسلامتها .

وإنما لم تأخذ الجرائم الأخرى ذات الحدود ، كالسرقة والزنا ، هذا الوضع الذى أخذته جريمة القتل ، لأنها فى النظر الواقعى اعتداء أولا وبالذات على الجماعة ؛ وذلك من جهة أنها عنوان على تأصل الشر فى نفس الجانى ، وتمكن خلق الخيانة منه . وبذلك كانت انتهاكا لحرمات الأمن والعرض بأسلوب يعسر اتقاؤه ، وكان حق الجماعة فيها ظاهرا ، وكان على الإمام تنفيذ عقوبتها، متى اتضح فيها من غير شبهة ، معنى الانتهاك ، والضعة الخلقية ؛ ولم تكن لهذا محل عفو أو شفاعة . قال الله تعالى فى شأن الزانية والزانى « ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (١). ويقول عز وجل فى السرقة : « فاقطعوا أيديهما

---

(١) الآية الثانية من سورة النور .

جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ». (١)

وقد جاءت نصوص القصاص على غير هذا الأسلوب ، ففيها التصريح بجعل الحق لولى المجنى عليه ، وفيها نهيه عن الأسراف فى أخذ حقه «ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل » (٢). وفيها تحبيبه فى العفو ، وفتح باب البدل المالى ، « فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان ». (٣)

ولعلك تلمح من هذا، أن الشريعة تجعل القصاص عقوبة للقتل عن طريق جبر القلوب التى تخدشها الجريمة ، ولهذا اعتبرت فيه معنى المماثلة ، وأهابت بالعفو ، ولوحت بالبدل ، رجاء أن يكون جابرا للجريمة ، فى قلوب المصابين بها .

ولعلك أيضا تلمح فى مقابلة هذا، أنها تجعل الحدود الأخرى عقوبة لنفس الأفعال ، دون نظر إلى نفسيات المجنى عليهم ، ولهـذا لم تحدد قدرا معيناً فى السرقة يكون له بال فيما بين الناس ، كما لم تأبه بعفو المسروق منه ،ولا برضا المزنى بها أو أهلها .

وهذه نظرة دقيقة سامية،يجدر بأرباب التشريع الجنائى أن يوجهوا إليها عنايتهم ، ويولوا وجوههم شطرها ، فيدركوا أن عقوبة القتل عقوبة فيها معنى الجبر والمماثلة ، وأن عقوبة الزنا عقوبة على الفعل نفسه،لا مماثلة فيها ولا جبر. وبذلك تحفظ الأعراض لذات الأعراض، والأمانة لذات الأمانة ،ولا يسمع الناس أن القانون المصرى لا يضع جريمة الزنا فى صف الجرائم،إلا إذا اقترنت

---

(١) الآية رقم ٣٨ من سورة المائدة .
(٢) الآية رقم ٣٣ من سورة الاسراء .
(٣) الآية رقم ١٧٨ من سورة البقرة .

بظروف أخرى، تجعلها اعتداء على الأشخاص ، كأن يصحبه إكراه ، أو يقع من الزوج فى بيت الزوجية، كما أنه يجعل أمر المحاكمة بيد الزوج ، ويخول له أن يقف تنفيذ العقوبة المحكوم بها». (١)

وهذا الذى كتبناه فى هذا الأصل، يفسر لنا وجه تفرقة الشريعة بين القصاص والحدود.

وقد حاول ذلك من قبل، القاضى ابن العربى فى تفسيره،حيث قال :

(إن الله أوجب القصاص ردعا عن الأتلاف، وحياة للباقين وظاهره أن يكون حقاً لجميع الناس ، كالحدود والزواجر عن السرقة والزنا، حتى لا يختص بها مستحق ، بيد أن البارى تعالى استثنى القصاص من هذه القاعدة، وجعله للأولياء الوارثين ليتحقق فيه العفو الذى ندب إليه فى باب القتل . ولم يجعل عفواً فى سائر الحدود ، لحكمته البالغة ،وقدرته النافذة، ولهذا قال ﷺ : «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين ، بين أن يقتل ،أو يأخذ الدية » . وكانت هذه خاصية أعطيتها هذه الأمة تفضلا و تفضيلا، وحكمة وتفصيلا ، فخص بذلك الأولياء ،ليتصور العفو أو الاستيفاء، لاختصاصه بالحزن (٢).

هذا ما أردنا أن ننبه عليه من الأصول العامة التى بنى الأسلام عليها عقوبة القتل،إزاء ما عرف عنها فى الشرائع الأخرى،حديثها وقديمها ،مما لا يقع فى جملته — كما علمت — إلا فى جانب الأفراط أو التفريط .

وقد آن لنا أن ننتقل إلى شرح آيات القصاص ، والأحاديث الواردة فيه ، وتعرف الأحكام التى استنبطها الفقهاء منها ، وهو ماتراه فى البحوث الآتية - إن شاء الله .

---

(١) انظر المواد ٢٦٧ و ٢٧٣ و ٢٧٤ من قانون العقوبات المصرى.

(٢) انظر أحكام القرآن لابن العربي في تفسيره الاية رقم ٣٣ من سورة الأسراء .

الباب السابع

حكم القرآن والسنة فى القتل والقصاص فى النفس

١ — تمهيد .
٢ — نصوص النهى عن القتل .
٣ — نصوص العقوبة الأخروية للقتل .
٤ — اختلاف العلماء فى قبول توبة القاتل .
٥ — المقتول الذى كان حريصا على قتل قاتله .
٦ — حكم قاتل نفسه .
٧ — نصوص النهى عن قتل المعاهد .
٨ — نصوص القصاص فى النفس .

---

١ - تمهيد :

الاعتداء على النفس قد يكون بالقتل ، وقد يكون بما دونه من قطع أو جرح . وعلى كل إما أن تكمل فيه معانى الجناية ، فيجب القصاص ، أو لاتكمل ، فلا يجب . والذى نريد بحثه الآن هو نصوص القصاص بنوعيه . وبذلك عقدنا بابين :

أحدهما - للقصاص فى النفس ، وهو هذا الباب الذى نحن بصدده .

وثانيهما ـ ويأتى بعد ، لنصوص القصاص فيما دون النفس .

ولعلك عرفت مما تقدم، أن للشريعة فى كل فعل من أفعال المكلفين ، حكما « أخرويا » ، من جهة الثواب والعقاب ، وأساسه صفة الفعل الشرعية ، من حل ، أو حرمة .

« وحكما دنيويا » ، من جهة ما يترتب عليه من الآثار التى عينها الشارع بإزائه ، كثبوت الملك للعقود ، والعقوبة للجرائم .

هذا وقد اتفقت جميع الملل والنحل منذ بدء الخليقة ، على أن قتل النفس عمدا بغير حق ، جريمة منكرة ، لايقرها شرع ، ولا يتقبلها وضع ، ولا يستسيغها اجتماع . وقد أولت الشريعة الأسلامية هذه الجريمة كثيرا من الاهتمام ، فأكثرت من النهى عنها ، وشددت فى التنفير منها ، والتنكير عليها، ولم تكتف بأساليب النهى المتعددة ، وإنما بينت بوجه خاص حكمها الأخروى ، وأفاضت فيه ، وحكمها الدنيوى ، وفصلت أهم نواحيه ، تحذيرا للنفوس عن اقترافها ، صيانة للأرواح ، وقطعا لعوامل الشر ، وعملا على استقرار الأمن بكل ممكن من الوسائل .

٢ - نصوص النهى عن القتل :

فى القرآن ، والسنة، كثير من نصوص النهى عن القتل .

فمن الآيات : قوله تعالى فى الوصايا العشر ، التى لم تخل منها شريعة ،والتى قال فيها ابن مسعود : (من سره أن ينظر إلى وصية محمد التى عليها خاتمه ، فليقرأ هؤلاء الآيات) :

« قل تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم، ألا تشركوا به شيئا ، وبالوالدين إحسانا ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ، نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن ، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ،

ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ».(١)

ومنها قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ، نحن نرزقهم وإياكم ، إن قتلهم كان خطئا كبيرا . ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا . ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ».(٢)

ومن الأحاديث ، قوله ﷺ : « لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله ، إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزانى ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة » .

ومنها قوله ﷺ : « اجتنبوا السبع الموبقات » ، وعد منها « قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق » .

٣ – نصوص العقوبة الأخروية للقتل :

ومن الآيات الدالة على الحكم الأخروى للقتل ، قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، وغضب الله عليه ولعنه ، وأعد له عذابا عظيما ».(٣)

وقوله تعالى فى أوصاف عباد الرحمن : « والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ، ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ، ولا يزنون ، ومن يفعل ذلك يلق أثاما . يضاعف له العذاب يوم القيامة ، ويخلد فيه مهانا . إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا ؛ فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ، وكان الله غفورا رحيما ».(٤)

وأنت إذا نظرت فى الآية الأولى ، وجدت أن جزاء القاتل المتعمد ، هو

---

(١) الاية رقم ١٥١ من سورة الأنعام .
(٢) الايات رقم ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ من سورة الاسراء .
(٣) الآية رقم ٩٣ من سورة النساء .
(٤) الايات رقم ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ من سورة الفرقان .

الخلود فى جهنم ، وماعطف عليه من غضب الله ولعنته ، والعذاب الأليم الذى لايعرف قدره ولا كنهه إلا الله الذى أعده ؛ وهو حكم تنخلع به القلوب المؤمنة، إذا ماحضرتها بواعث التفكير فى قتل المؤمن .

وقد جاء هذا الحكم - كما ترى - مطلقاً عن التقييد ، فلم يستثن منه التائب من الجريمة ، وهو إطلاق لايجعل أملا فى النجاة لمن يرتكبها .

٤ – اختلاف العلماء فى قبول توبة القاتل :

وقد وقف فريق من العلماء عند ظاهر هذه الآية الكريمة ، ورأوا أن ماذكر فيها جزاء محتم ، لقاتل المؤمن عمداً . وأن توبته من جريمته غير مقبولة . وروى ذلك الرأى عن ابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وغيرهما من الصحابة .

وجاء فى البخارى، عن سعيد بن جبير، أنه قال :

(اختلف أهل الكوفة فى قاتل العمد، هل له توبة ؟ فرحلت فيها إلى ابن عباس، فسألته عنها ، فقال : نزلت هذه الآية : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً ، فجزاؤه جهنم . . . »، وهى آخر مانزل فى عقاب القتل ، وما نسخها شىء . وقرأت عليه آية الفرقان التى فيها : « إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحاً . . » فقال : هذه آية مكية ، نسختها آية مدنية، « ومن يقتل مؤمنا. . . . »)

هذا رأى ابن عباس فى توبة القاتل ، وهذا رأيه فى علاقة آية النساء بآية الفرقان .

ولك أن تقول كما قال غيره ، إن آية الفرقان لم تذكر فيها التوبة فقط، وإنما ذكر معها الأيمان والعمل الصالح ، وجملة الثلاثة متعلقة بجملة أعمال ذكرت قبل الاستثناء ، وهى : الشرك ، والقتل، والزنا . وبعبارة أخرى إن آية الفرقان نزلت فى شأن المشركين الذين يفعلون هذه الجرائم بحكم شركهم ، وتوبتهم

إنما تكون بالأقلاع عن الشرك وتوابعه ، ولذلك ضم إلى التوبة ، الأيمان والعمل الصالح .

ومن أصول القرآن فى المشركين ،قوله تعالى : « قل للذين كفروا إن ينتهوا ، يغفر لهم ماقد سلف » . (١)

أما المذكور فى آية النساء ،فهو خاص بالمؤمنين الذين يرتكبون هذه الجريمة ، ويرشد إليه قوله تعالى فى الآية قبلها: « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ . » ،إلى أن قال عز وجل:« ومن يقتل مؤمنا متعمداً . . » ،ويكون القصد تغليظ حكم المؤمن الذى يقتل مؤمنا، بعد أن عرف أحكام الأيمان ، وما يوجبه على أهله من التعاون والتحاب ، وما يحرمه عليهم فيما بينهم من التباغض والتقاتل .

وبهذا لايكون بين الآيتين تعارض ،حتى يحتاج إلى القول بأن الآية المدنية ، وهى آية النساء ، نسخت الآية المكية ، وهى آية الفرقان ، كما جاء فى حديث جبير عن ابن عباس . على أن الذين يقبلون نظرية النسخ فى القرآن، لايقولون به فى آيات الأخبار التى منها آية النساء ، وإنما يقبلونه فى آيات الأحكام فقط ، لأنها هى التى يتحقق فيها معنى النسخ ، وتظهر حكمته .

وبذلك أيضا ،تكون آية النساء المذكورة مخصصة لعموم قوله تعالى:«إن الله لايغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » ، ويكون المعنى : « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » إذا لم يكن قاتلا .وقد ثبت أن آية النساء نزلت قبل هذه الآية ، فصح أن تكون مخصصة لها .

ورأى فريق آخر من العلماء، أن مرتكب الكبيرة قتلا أوغيره، لايخلد فى النار ، وأنه إذا تاب قبلت توبته قطعا ، وإذا مات ولم يتب من ذنبه ، فأمره

(١) الآية رقم ٣٨ من سورة الأنفال .

مفوض إلى ربه ، إن شاء غفر له ، وإن شاء عذبه عذاباً لاخلود فيه . ويقولون إن آية النساء ، قد خصصتها النصوص الدالة على أن الله أن يغفر مادون الشرك ، والنصوص الدالة على أن التوبة من كل الذنوب مقبولة ، وعليه يكون معناها : فجزاؤه جهنم خالدا فيها — أى إذا لم يتب ، أو لم ينله عفو الله ، ويفسرون الخلود بطول المكث ، ويقولون إن الخلود لايقتضى الدوام والتأبيد ؛ ومنه قوله تعالى : « وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد » ، وقوله عزوجل : « أيحسب أن ماله أخلده » ، ويقول العرب : لأخلدن فلانا فى السجن ، وتقول : خلد الله ملكه ، وأبد أيامه ، ومعلوم أنه ليس شىء من هذا بدائم مؤبد .

ورأى فريق ثالث ، أن مرتكب الكبيرة لايناله عفو الله إلا بالتوبة ، ولا فرق فى ذلك بين القتل وغيره ، فهم يوافقون الفريق الثانى فى أن التوبة تمحو الذنب ، ويخالفونهم فى العفو المجرد عن التوبة . ومن هؤلاء الزمخشرى ، وله عبارة جيدة فى تفسير آية النساء ، نسوقها لروعتها وما فيها من الفوائد . قال : (هذه الآية فيها من التهديد ، والإيعاد ، والإبراق ، والإرعاد ، أمر عظيم ، وخطب غايظ ، ومن ثم روى عن ابن عباس ماروى ، من أن توبة قاتل المؤمن عمدا غير مقبولة .

وعن سفيان : كان أهل العلم إذا سئلوا عنها قالوا : لاتوبة لها . وذلك محمول منهم على سنة الله فى التغليظ والتشديد ، وإلا فكل ذنب ممحو بالتوبة ، وناهيك بمحو الشرك دليلا .

وفى الحديث : « لزوال الدنيا أهون على الله من قتل امرىء مسلم » ، وفيه : « لو أن رجلا قتل بالمشرق ، وآخر رضى بالمغرب ، لأشرك فى دمه » ، وفيه : « إن هذا الإنسان بنيان الله ، ملعون من هدم بنيانه » ، وفيه : « ومن أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة ، جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه : « آيس من

رحمة الله ». والعجب من قوم يقرأون هذه الآية، ويرون مافيها، ويسمعون هذه الأحاديث، وقول ابن عباس بمنع التوبة، ثم لا تدعهم أشعبيتهم، وطماعيتهم الفارغة، واتباعهم هواهم، وما يخيل إليهم مناهم — أن يطمعوا فى العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة، « أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوب أقفالها » (١)

ويرد الزمخشرى فى عبارته هذه على أصحاب القول الثانى، وهو فى الوقت نفسه لا يقبل قول الفريق الأول، ويحمل ما روى عن ابن عباس وغيره، من عدم قبول توبة القاتل على سنة الله فى التغليظ والتشديد، ولعل هذه السنة نفسها هى محمل آية النساء، وما اشتملت عليه من التهديد والإيعاد، والإبراق، والإرعاد.

ولعلك تأخذ من الخلاف فى قبول توبة قاتل المؤمن على هذا النحو الذى ذكرنا، عظم هذه الجريمة فى تقدير علماء الإسلام، سلفهم وخلفهم، وفى نظر الشريعة الإسلامية قرآنا وسنة.

٥ — المقتول الذى كان حريصا على قتل قاتله :

ومن الأحاديث الدالة على الحكم الأخروى للقتل، قوله ﷺ : « إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول فى النار » . فقيل هذا القاتل، فما بال المقتول ؟ قال : « إنه كان حريصا على قتل صاحبه » . رواه الشيخان، وأبو داود، والنسائى.

وفى هذا الحديث وراء ما يدل عليه من الحكم الأخرى، معنى جديد، لم يكن فى غيره من النصوص الأخرى، وله نفع عظيم فى التشريع الدنيوى، فيما يختص بالشروع فى الجريمة، وإن لم تقع ؛ فإنه قد علل مصير المقتول إلى النار، بأنه « كان حريصا على قتل صاحبه »، وليس المراد بالحرص مجرد العزم والتدبير،

(١) انظر الجزء الأول من تفسير الكشاف فى سورة النساء.

حتى يتعارض مع النصوص الأخرى الدالة على محو السيئة التى هم بها صاحبها، ثم تركها، وإنما المراد به التصميم المقترن بالشروع فى الجريمة، فمجموع الأمرين: التصميم والشروع، هو محل المؤاخذة، ويرشد إليه قوله: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما»، فمجرد الحرص لاقيمة له، والتقاء السيفين، لا على وجه الحرص على القتل، كما فى حالة المران على المبارزة، أو حالة اللعب، ليس محل مؤاخذة.

وإذا كان هذا أصلا للعقاب الأخروى بمنطوق الحديث، وإن لم يتم القتل، كان ذلك دليلا واضحا على أنه صنيع محرم عند الله، يستحق به صاحبه الاثم والعقاب. وإذا كان كذلك، صح أن يوضع له عقاب دنيوى هو المعروف بعقوبة الشروع فى القتل. ونظرا لاختلاف درجاته باختلاف الأشخاص والأحوال، ترك النص على عقوبته، وجعلت عقوبته من نوع العقوبة التفويضية التى يراها الأمام.

٦ — حكم قاتل نفسه — الانتحار:

لم يكن قتل الانسان نفسه، إلا نوعا من قتل النفس التى حرمها الله، وهو جدير فى نظر العقل أن يكون أفظع أنواع القتل، لأن حرص الانسان على حياته أمر طبيعى، ليس من شأنه أن تثور عليه عوامل الغضب والانتقام. وإذا كان جزاء قاتل الغير هو ما سمعت فى الآيات التى تلونا، والأحاديث التى روينا — فإن الرسول ﷺ يصور لنا جزاء القاتل لنفسه بصورة تفعل فى النفوس ما لا تفعله الأحاديث السابقة.

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة، فحديدته فى يده، يتوجأ (١) بها فى بطنه، فى نار جهنم

---

(١) معنى (يتوجأ): يضرب بها نفسه.

خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن قتل نفسه بسم، فسمه فى يده، يتحساه فى نار جهنم، خالدا مخلدا فيها أبدا. ومن تردى من جبل فقتل نفسه، فهو متردد فى نار جهنم، خالداً مخلدا فيها أبدا ».

ومنه ماأخرجه الشيخان عن أبى هريرة أيضا، قال: شهدنا مع رسول الله ﷺ، فقال لرجل ممن يدعى الأسلام: هذا من أهل النار، فلما حضر القتال قاتل ذلك الرجل قتالا شديدا، فأصابه جراح، فقيل يارسول الله: الذى قلت آنفا إنه من أهل النار، قد قاتل قتالا شديدا، وقد مات. فقال ﷺ: إلى النار. فكاد بعض المسلمين أن يرتاب، فبينما هم على ذلك إذ قيل له: إنه لم يمت، ولكن به جراحة شديدة، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح، فأخذ ذباب سيفه، فتحامل عليه، فقتل نفسه، فأخبر بذلك رسول الله ﷺ، فقال: الله أكبر، أشهد أنى عبد الله ورسوله، ثم أمر بلالا فنادى فى الناس: إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر.

٧ - نصوص النهى عن قتل المعاهد:

إذا كانت النصوص السابقة دلت على حرمة قتل النفس مطلقا، وحرمة قتل النفس المؤمنة على وجه خاص، فإن هذه نصوص صريحة فى حرمة قتل النفس المعاهدة، وفى أنها فى العصمة عند الله، كالنفس المؤمنة سواء بسواء.

وهى: ماروى عن عبدالله بن عمرو، عن النبى ﷺ قال: «من قتل معاهدا لم يرح(١) رائحة الجنة، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاما». رواه أحمد، والبخارى، وغيرهما.

وما روى عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ قال: «ألا من قتل نفسا معاهدة، لها ذمة الله، وذمة رسوله، فقد أخفر ذمة الله، ولا يرح رائحة الجنة، وإن

(١) (يرح) بفتح أولها وكسر الراء، معناها يجد ريحها. (ولم يرح): لم يجد ريحها.

ريحها ليوجد من مسيرة أربعين خريفا». رواه ابن ماجه، والترمذى، وصححه

والمعاهد هو الرجل من أهل دار الحرب، يدخل دار الاسلام بأمان، فيحرم على المسلمين قتله حتى يرجع إلى مأمنه. ويدل على ذلك قوله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره، حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه». وهذ أقصى ما يمكن أن يتوخى فى سبيل المحافظة على العهد والأمان، وإذا كان هذا شأن الحربى يدخل بلاد الاسلام بأمان، فما بالك بالذمى الذى يواطن المسلمين، ويصير له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم؟

وقوله عليه السلام «لم يرح رائحة الجنة»، كناية عن عدم دخول من يقتل المعاهد الجنة، لأنه إذا لم يشم نسيمها، وهو يوجد من مسيرة أربعين عاما، كان بعيدا عنها بتلك المسافة، فلم يقترب منها فضلا عن أن يدخلها.

٨ — نصوص القصاص فى النفس:

علمت مما سبق نصوص النهى عن القتل، وعلمت نصوص الحكم الأخروى لجريمة القتل، وقد حق لك أن تعلم نصوص الحكم الدنيوى لتلك الجريمة، وهو المسمى فى اصطلاح الاسلام «بالقصاص».

ونظرا إلى دقة أحكام هذا الموضوع، وتشعب جهات النظر فيه، فوق أنه الموضوع المقصود الذى مهدنا له بما مهدنا، أفردنا له البحث الآتى:

نصوص القصاص فى النفس

١ ـ آيات القصاص فى النفس :

ا ـ مكى القرآن ومدنيه ـ الارشاد والتشريع.
ب ـ أساس التفرقة بين المكى والمدنى .
جـ ـ الفروق التى بين الآيتين الاثنين معنا .
د ـ نتيجة الفروق التى بين الايتين .

٢ ـ تفسير الآية الأولى :

ا ـ تفسير قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق » .
ب ـ تفسير قوله تعالى : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل » .

علة العقوبة الدنيوية للقتل .
تعريفنا للقتل ، والتفريع عليه .
اختلاف العلماء فى آلة القتل والتسبب فيه .
رأينا فى الموضوع .
اختلاف العلماء فى شبه العمد .
الولى والسلطان الذى جعله الله له .
مسألتان يتعلقان بثبوت الحق لولى الدم .
الاسراف المنهى عنه فى القتل .
الاستيفاء وحكم الحاكم .
آلة الاستيفاء .
رأينا فى الموضوع .

٣ ـ تفسير الآية الثانية :

---

١ ـ آيات القصاص فى النفس :

نزل فى عقوبة القتل آيتان :

آية مكية : وهى قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ، ومن قتل مظلوما ، فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف فى القتل ،

إنه كان منصورا »[١]، وهى أول مانزل فى القتل على الأطلاق .

وآية مدنية : وهى قوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا ، كتب عليكم القصاص فى القتلى، الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفى له من أخيه شىء ، فاتباع بالمعروف ، وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك ، فله عذاب أليم . ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب ، لعلكم تتقون ».[٢]

ومن الحق علينا قبل تفسير هاتين الآيتين ، ومعرفة مايدلان عليه من أحكام، أن نذكر هنا (موجزا) مما يتعلق بهما من الفروق التى بين مكى القرآن ومدنيه ، وبذلك توضع كل منهما وضعها الصحيح ، وتظهر صلة كل منهما بالأخرى فى تكوين جريمة القتل ، والوضع الشرعى لعقوبتها . وقد رأينا أن نفرد لهذا الموجز بحثا خاصا هو :

ا - مكى القرآن ومدنيه - الارشاد والتشريع :

استنبط العلماء فروقا بين مكى القرآن ومدنيه ، ويهمنا منها هنا فرقان :

الفرق الأول : أن المكى يتجه نحو الأحكام الكلية ، فيأمر بها ، أو ينهى عنها ، من غير أن يعرض لتقييد فيها ، أو تفصيل لها . وأن المدنى يأتى بعد ذلك مكملا لتلك الكليات، بوضع قيودها ، وتفصيل أحوالها ، وتتميم أحكامها، أو يأتى منشئا لأحكام جزئية ، اقتضتها ظروف الحياة الجديدة ، من اتساع العمران ، واختلاط المؤمنين بغيرهم فى حالات السلم ، أو فى حالات الحرب.

ومن ذلك الفرق ، نرى أنه وضعت بمكة أولا أصول الأيمان ، وأمر فيها بحفظ الفروج إلا على الأزواج ، ومملوكات اليمين ، ونهى فيها عن الفواحش،

(١) الآية رقم ٣٣ من سورة الأسراء .
(٢) الآيتان رقم ١٧٨ و ١٧٩ من سورة البقرة .

ماظهر منها ومابطن ، والإثم والبغي بغير الحق . ثم فصلت بعد ذلك في المدنية أحكام الإيمان وواجباته ، بشروطها وأركانها ، وفصلت أحكام الأسرة ، من زواج وطلاق ، ومايتبعهما من حقوق وواجبات ، كما فصلت بها محرمات الطعام والشراب ، ومحرمات النكاح والمبادلات ، وفصلت عقوبات الجرائم من الإفساد في الأرض ، والسرقة ، والزنا ، والقتل .

الفرق الثاني : أن معظم التكاليف المكية وجه إلى الأفراد ، لا باعتبار وصف مشترك بينهم ، يجعل منهم وحدة تكون أساسا لتضامنهم في المسئولية. أما المدني فقد وجهت فيه التكاليف إلى الجماعة بوصف الإيمان .

وقارن في ذلك مثل قوله تعالى في المكي: « هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا ، فامشوا في مناكبها ، وكلوا من رزقه ، وإليه النشور »[١] ، بمثل قوله تعالى في المدني: « يأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون . فإذا قضيت الصلاة ، فانتشروا في الأرض ، وابتغوا من فضل الله ، واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون » .[٢]

فأنت ترى أن الخطاب وجه في الأولى إلى الأفراد من غير أن يخلع عليهم في صيغة الخطاب وصف مشترك بينهم ، وأنه وجه إليهم في الثانية بوصف الإيمان ، الذي يعتبر أساسا في مسئوليتهم التضامنية .

وعليك بعد هذا المثال ـ أن تتبع بنفسك آيات المكي والمدني ، لتعرف ذلك الفارق معرفة بينة واضحة .

---

(١) الآية رقم ١٥ من سورة تبارك .

(٢) الآيتان رقم ٩ و ١٠ من سورة الجمعة .

ب — أساس التفرقة بين المكى والمدنى :

ويرجع أساس التفرقة بين المكى والمدنى من ناحية هذين الفرقين، إلى أن حياة المؤمنين بمكة لم تكن حياة قارة متركزة ، ذات اجتماع يستدعى النظام، وتفصيل الأحكام ، وإنما كانت حياة دعوة ، مترددة بين الحل والترحال ، والسكون والقلق ، والقبول والرفض . وبهذا لم يكن المؤمنون فى استعداد لأن يخاطبوا بنظام تفصيلى ، وبصفتهم أمة تهيمن على نظامها ، وتأخذ نفسها بتنفيذه .

ولكنهم حينما ارتحلوا إلى المدينة ، وألقوا فيها حبالهم وعصيهم ، وتكونوا بأخوة الايمان جماعة متميزة فى الحياة ، بدينها وجهادها وخطتها، نزلت عليهم بهذا الاعتبار ، التشريعات المنظمة لأحوالهم ، المركزة لشئونهم، الفاصلة بينهم وبين غيرهم . وخوطبوا بهذا الوصف الذى جعل منهم أمة واحدة ، يسأل بعضها عن بعض ، فكانت تنزل الآيات : « يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود — يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله — يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم — يأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ، أو آخران من غيركم — يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى — يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » . وهكذا، إلى آخر ما تراه كثيرا فى السور المدنية ، كالبقرة، والنساء ، والمائدة ، والأنفال ، والتوبة ، والطلاق ، والجمعة .

حـ — الفروق التى بين الآيتين اللتين معنا :

وعلى ضوء هذين الفرقين اللذين ذكرناهما بين مكى القرآن ومدنيه ،

تستطيع بنظرة سريعة ،أن تدرك مابين الآيتين اللتين نحن بصدد تفسيرهما من فروق .

وأول ماتجده من الفروق،أن الآية (المكية) ،وهى قوله تعالى: « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ... » ،لم يوجه فيها الخطاب بوصف الأيمان الجامع بين المخاطبين ، وإنما وجه فيها بالصفة الشخصية ، التى لاتكون أساسا فى مسئولية اجتماعية . ولكنك ترى الآية (المدنية) قد وجه فيها الخطاب بهذا العنوان الجامع بين المخاطبين ، وكان الخطاب فيها على هذا النحو ،مرشدا إلى تقرير مسئولية الجميع عن تنفيذ ماتضمنته من أحكام .

وثانى ماتجده من الفروق بين الآيتين ، أنك ترى (المكية) تعالج أثر الجريمة فى نفس ولى الدم وحده ، فتطيب قلبه، بمظلومية قريبه فى القتل ، وبأنه هو لذلك كان محل عطف ، ونصرة من الله ، ومن الناس ، وبأنه قد جعل له سلطان يشفى به نفسه . ثم تتجه إليه ، بالنهى عن الأسراف فى استخدام ذلك السلطان ، وتقف به عند هذا الحد ، فلا تلوح له ببدل يؤخذ عن الجناية، ولا تفتح باب العفو عنها ، بل ولا تمنح عقوبة الجريمة عنوان « القصاص »، الذى يحدد المقصود بالأسراف المنهى عنه ، بل تذكرها بعنوانها المعروف فى الجاهلية وهو عنوان « القتل » .

بينما ترى هذا كله فى الآية المكية ، ترى الآية (المدنية) وهى: « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص.... » ، تمنح العقوبة اسم « القصاص »، وهى كلمة واضحة فى الدلالة على معانى العدل والمساواة ، ثم تجعله مكتوبا عليهم ، مفروضا محتما ، وبهذا ترفعه إلى مصاف الأحكام التى يتعبد الله بها عباده مثل قوله تعالى : « كتب عليكم الصيام » ، ومثل : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » .

وتراها بعد ذلك تفتح باب العفو ، وتهز النفوس إليه ، فتذكر الأخوة الدينية ، التي من شأنها أن تدفع إلى التسامح ، واقتلاع البغض من قلوب الجانبين . ثم لاتقف عند هذا الحد ، بل تقدر أن بعض النفوس قد يصاب بالشذوذ ، فينقلب بعد العفو ثائراً للثأر ، فتسجل عليهم أن نقض العفو ، والرجوع بعده إلى الأخذ بالثأر ، يكون اعتداء جديدا بالجريمة ، ولهمالمجريمة المبتدأة من العذاب الأليم .

ثم تذيل الأحكام بعد ذلك بجملة فذة فى البلاغة ، تجلى بها حكمة الحكيم سبحانه فى مشروعية القصاص ، وأنه لم يكن تشريعه لمجرد حق المجنى عليه ، ولا ذوى قرابته ، وإنما هو حفاظ قوى متين ، للحياة الكاملة الطيبة ، التي يجب أن تتوخى الأمم والجماعات سبلها السليمة الواضحة .

د ـ نتيجة الفروق التي بين الآيتين :

نستطيع أن نقرر أخذا من وضع هاتين الآيتين ، ومما أدركنا من فروق بينهما ـ أن عقربة القتل ، كنظام محدد ، وتشريع كامل ، معروف باسمه ، وحكمته ، وصفته ، ونوعه ، لم يكمل تشريعها إلا فى الآية المدنية بعد أن استقرت الجماعة ، وتركزت حياتها . وأن الآيات التي نزلت فيها قبل ذلك لم تكن إلا مجرد إرشاد إلى ماينبغى أن يكون عليه الأفراد بمقتضى إيمانهم الذى يدعوهم إلى العدل ، وينهاهم عن الأسراف . وأنها من جانب آخر تهيء النفوس لحياة اجتماعية فاضلة ، تكون أساسا لنزول تشريع عام مكتمل ، له حاكم عام مسئول عن رعايته وتنفيذه .

وليس معنى هذا أن ماتضمنه المكى ، لاينظر إليه فى فهم المدنى ، أو أنه منقطع الصلة به ، بل معناه أن المكى أساس لفهم المدنى ، وابتنائه عليه ، اللهم إلا إذا جاء فى المدنى مايدل على نسخ شيء فى المكي ، وهذا ـ إن صح ـ شيء آخر ، ليس فيما معنا شيء منه .

٢ ـ تفسير الآية الأولى

وإذا عرفت الفرق بين المكى والمدنى، ولمسته واضحا جليا بين الآيتين اللتين معنا، فإنه يجدر بنا أن نشرع فى تفسيرهما، مبتدئين منهما، بالآية المكية، حسب الترتيب فى النزول، لاحسب الترتيب فى الوضع القرآنى.

وقد رأينا تسهيلا للتفسير، وتمييزا للموضوعات الفقهية التى تدل عليها الاية ـ أن نجعلها جملتين، نتناول كل جملة منها بالتفسير على حدة. وإليك البيان:

ا ـ الجملة الأولى ـ قوله تعالى: «ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق».

هذه الجملة تشتمل على ثلاثة أجزاء:

أولها: قوله تعالى: «ولا تقتلوا النفس».

ثانيها: قوله تعالى: «التى حرم الله».

ثالثها: قوله تعالى: «إلا بالحق».

أما الأول، وهو قوله تعالى: «ولا تقتلوا النفس»، فهو نهى عن قتل النفوس وهو واضح لايحتاج الى بيان، وقد كان هو المصدر الشرعى فى تحريم «القتل» شان كل نهى فى إفادته تحريم ما يتعلق به، وكان أيضا أساسا للعقاب الأخروى ـ الذى مر بيانه ـ لجريمة القتل

أما الثانى، وهو قوله تعالى: «التى حرم الله» قلنا فى تفسيره وجهان:

أحدهما: أن المراد به التحريم التشريعى، الذى نزلت به الشرائع السابقة، وذلك مثل ما كتبه الله على بنى اسرائيل: «من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا»، ومثل ما أخبر الله به عن التوراة: «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس»، وقد تقدمت نصوص التوراة الصريحة فى تحريم قتل النفوس.

والقصد من التنبيه على هذا التحريم الشرعى السابق، هو الدلالة على أن حرمة النفوس البشرية قديمة فى الشرائع السماوية ، وأنها شرع عام لم يخص أمة دون أخرى،ولا جيلا دون جيل،وإنما هو شرع الله منذ عرفت الأرض تشريع السماء.

ثانيهما : أن المراد بالتحريم الذى وصفت به النفوس، العصمة الطبيعية التى ثبتت للإنسان بمقتضى خلقه نوعا عاقلا،مفكرا عاملا فى الحياة ،خليفة عن الله فى عمارة الكون .

ولا ريب أن مجرد الخلق على هذا النحو،ولتلك الغاية ، يعطى الإنسان مناعة يكمل بها حقه فى التمتع بحياته ، ويمنع غيره الاعتداء عليه، بما يقطع هذه الحياة أو يفسدها .

وقد يشير إلى هذا ، ما يحكيه الله على لسان « المقتول » من ولدى آدم ، إذ يقول لأخيه - وقد رأى منه التصميم على قتله : « لئن بسطت إلى يدك لتقتلنى ، ما أنا بباسط يدى إليك لأقتلك ، إنى أخاف الله رب العالمين ،إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك ، فتكون من أصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين ».(١)

فقد أدرك أن القتل إثم ، وأن الخوف من الله يمنعه ، وأنه ظلم ، موجب للنار ، وكان ذلك قبل أن يشرع الله لبنى إسرائيل:« أنه من قتل نفسا بغير نفس ، أو فساد فى الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا ».

وعلى هذا الوجه يكون المعنى : أن النفس التى ينهى الله عن قتلها معصومة محترمة ، بمقتضى الخلق والإيجاد ، وأن حرمتها قارة فى النفوس ، ثابتة فى العقول، ليست مكتسبة من شرائع ، وما النهى عن قتلها ، ونزول الشرائع

---

(١) الآيتان رقما ٢٨ و ٢٩ من سورة المائدة.

به ، إلا تأييدا لما استقر فى الفطر ، واستجابة لنداء الحكمة الألهية ،المنبعث من خلق الأنسان وإيجاده ، ونزولا على مقتضى القانون الطبيعى الذى يكفى مجرد العقل فى معرفته ، والأيمان به .

وهذا التقرير فى معنى التحريم المذكور ، يرشد إرشادا واضحا إلى أساس ما يقره العلماء ، من أن الحرمة ،هى الأصل فى النفوس ، وأن النفوس لاتباح إلا بحق طارىء على ذاتها ، قد اقترفته بطغيانها وهواها وأنها فى ذلك بخلاف الأموال ، فإن الأصل فيها هو الأباحة ، كما يدل عليه قوله تعالى: « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا »[1]،أما حرمتها فهى طارئة بتقرير الشرائع قاعدة « الملكية الخاصة » .

وقد كان من فروع هذا الأصل بالنسبة إلى النفوس والأموال ، أن من أكره على قتل غيره بقتل نفسه ، أو أصيب بمخمصة ، ولم يجد ما يدفعها إلا أكله « إنسانا »،وجب عليه أن يصبر حتى يقتل هو أو يموت ، ويحرم عليه - إحياء لنفسه - قتل غيره أو أكله . ولكنه اذا أكره على إتلاف مال الغير، أو دفعته مخمصة إلى أكل طعامه بغير إذنه ، فإنه يحل له الأقدام على ما أكره عليه،أو اضطر إليه ، من إتلاف المال أو أكله .

ولعلك تتنبه بعد تفسير التحريم فى قوله تعالى: « التى حرم الله »، بأحد هذين الوجهين — إلى أن التحريم المستفاد من صيغة النهى فى الجزء الأول من الآية،وهو قوله تعالى: « ولا تقتلوا »، غير التحريم المصرح به بعد ، فى كلمة « حرم الله » ، وبذلك تكون الآية فى نظرك أفادت بطريق سهل واضح الفائدة السامية ، التى تتفق وبلاغة الكلام وإعجازه .

أما الجزء الثالث ، وهو قوله تعالى: « إلا بالحق »،فهو استثناء، قصد به

---

(١) الاية رقم ٢٩ من سورة البقرة.

أن ، بيان هذه الحرمة الثانية فى النفوس ، تزول عنها فى حالات تطرأ عليها فتجعلها مباحة ، ولا يكون قتلها فى تلك الحالات جريمة منهيا عنها .

وهذه الحالات : منها ماجاء به القرآن ، ومنها ماجاءت به السنة ، ومنها ما اتفق العلماء على إباحة القتل به . ومنها ما اختلفوا فى إباحته للقتل .

ويمكن ضبط تلك الحالات ، باعتبار الغرض المقصود منها ، إلى ثلاث جهات :

(١) جهة تنفيذ أمر واجب .

(٢) جهة استيفاء حق ثابت .

(٣) جهة دفاع عن حق محترم .

أما جهة تنفيذ الامر الواجب : فهى فيما إذا أمر الحاكم إنسانا بقتل آخر فقتله . والأصل فى هذه الجهة ، أن طاعة ولى الأمر واجبة شرعا ، فيما ليس بمعصية ، وأن الشأن فى ولى الأمر ، أنه لا يأمر إلا بما هو حق ، وهو يملك بحكم الشرع ، القتل للافساد فى الأرض ، وللزنا ، ولاستيفاء القصاص للناس.

وعلى هذه المبادىء يكون الذى أمره الحاكم بقتل غيره ، فقتله ، منفذا الواجب شرعى عليه ، ويكون قاتلا بحق . ولكن إذا علم المأمور أن من أمر بقتله لا يستحق القتل ، وأقدم مع ذلك على قتله ، تنفيذا للأمر ، فإنه لا يكون قتلا بحق ، ويكون عليه القصاص ، لأنه غير معذور فى فعله ، وقد صح أن النبي ﷺ قال : « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » ، وأنه قال : « من أمركم من الولاة بغير طاعة الله ، فلا تطيعوه » .

ووجوب القصاص على المأمور فى تلك الحالة ، إنما يكون إذا كان فى قدرته أن يتخلى عن الأمر ، أما إذا أكرهه السلطان عليه بالقتل ، فهى مسألة « القتل بالإكراه » ، وفيها خلاف الفقهاء . (١)

(١) انظر صفحة ٢٤ فى المقدمات من هذا الكتاب .

وأما جهة استيفاء الحق : فينبغى أن تعلم أن الحق فيها قسمان :

الاول حق لولى الدم ـ وذلك كما فى القتل قصاصا . وقد جاءت فيه نصوص القرآن الكريم ، وهى نصوص الموضوع الذى نعالجه ، ولكن هل تختص الاباحة الناشئة عن هذا الحق بولى المجنى عليه ، فتكون الاباحة له فقط ، دون غيره ؟

قد عرض الفقهاء لهذه المسألة ، وفيها يقول ابن قدامة الحنبلى : « وإذا قتل القاتل غير ولى الدم ، فعلى قاتله القصاص ، ولورثة الاول الدية ، وبهذا قال الشافعى ، وقال الحسن ومالك يقتل قاتله ، ويبطل دم الاول . لانه فات محله . وروى عن قتادة وأبى هاشم ، أنه لاقود على الثانى ، لأنه مباح الدم ، فلا يجب قصاص بقتله . وحجة الجمهور فى وجوب القصاص على القاتل : أنه محل لم يتحتم قتله ، ولم يبح قتله لغير ولى الدم ، فوجب بقتله القصاص »[(١)] .

وجاء فى كتب الحنفية : « ولو قتل القاتل أجنبى ، وجب القصاص عليه فى القتل عمدا ، لان دمه محقون بالنسبة اليه ، وإباحته لم تكن إلا بالنسبة لمن قتله هو ، ويسقط حق المقتول الاول فى الدية ، كما سقط فى القصاص لان قبل المال لايجب إلا بالتراضى ، ولم يوجد . وهذا أعم من أن يكون القتل الحكم بالجناية أو بعده ، لان احتمال عفو الاولياء قائم ، مادام الحكم لم ينفذ »[(٢)] .

وقول الحنفية « إن احتمال عفو الاولياء قائم ، ما دام الحكم لم ينفذ » ، هو معنى قول ابن قدامة فى حجة الجمهور « إنه محل لم يتحتم قتله » .

ومن هنا يتبين أن حق القصاص مبيح لدم الجانى عند جمهور الفقهاء ،

---

(١) انظر الجزء التاسع من كتاب المغنى .
(٢) انظر باب ما يوجب القود ، فى الجزء الخامس من شرح الدر وحاشية ابن عابدين .

إباحة خاصة بولى المجنى عليه ، وليست إباحة مطلقة ، إلا فى نظر قتادة ، وأبى هاشم .

وأما الثانى من قسمى الحق فى جهة الاستيفاء ــ فهو ما يكون للإمام . وهو فى صور : منها ــ وقد جاء فى القرآن ــ قتل المحارب المفسد فى الأرض ، قال تعالى « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا » ، ومنها : ــ وقد جاء فى السنة ــ قتل الزانى المحصن ، وقتل التارك لدينه ، المفارق للجماعة ، وقد روينا من قبل حديثهما .

ويذكر بعض الفقهاء فى هذا القسم ، تارك الصلاة ، ومانع الزكاة ، ومرتكب الفاحشة مع الرجال ، أو البهائم . كما يذكرون الساحر الذى يفرق بين المرء وزوجه ، وربما زاد بعضهم على ذلك .

ويذكر الفقهاء هنا بالنسبة للزانى المحصن ما إذا قتله غير الامام ، ويقولون فيه : وليس على قاتل الزانى المحصن قصاص ، ولا دية ، ولا كفارة وحكى بعض الشافعية وجها ، أن على قاتله القود . لان قتله إلى الامام ، فيجب القود على من قتله ، وهو فى ذلك كمن عليه القصاص ، إذا قتله غير مستحقه ، وحجة الجمهور ، أنه مباح الدم ، وقتله محتم ، والعفو فيه غير مشروع فلا يضمن وصار فى ذلك كالحربى الذى لا عصمة لدمه .

ولعلك تذكر أن الشرع جعل لولى الدم حق القصاص ، ولم يمنحه لغيره ، وجعل كذلك لولى الامر حق الحد ، ولم يمنحه لغيره ، فالتفرقة بينهما غير ظاهرة ، وقياس الزانى المحصن على الحربى ، قياس مع الفارق العظيم فلا يلحق به .

وأما الجهة الثالثة وهى جهة الدفاع عن الحق ، فينبغى أن تعلم أن الحق ، إما نفس ، أو عرض ، أو مال . وقد وردت السنة بإباحة القتل دفاعا عن هذا الحق بأنواعه الثلاثة ، وعنى الفقهاء فيها بالتفصيل والتفريع ، شأنهم فى كل مايعرضون لبحثه .

وقد قال صاحب الكنز وشارحه فى الدفاع عن النفس : (ومن شهر على المسلمين سيفا وجب قتله ، لقوله ﷺ: «من شهر على المسلمين سيفاً فقد أطل دمه » ، ولأن دفع الضرر واجب فوجب عليهم قتله إذا لم يمكن دفعه إلا به . وكذا إذا شهر على رجل سلاحاً ، فقتله أو قتله غيره ، دفعاً عنه ، فلا يجب بقتله شىء . ولا يختلف أن يكون بالليل أو النهار ، فى المصر أو خارج المصر ، لأن السلاح لايلبث . وإن شهر عليه عصاً فكذلك إن كان ليلا ، أو نهاراً خارج المصر ، لأنه لايلحقه الغوث بالليل ، ولا فى خارج المصر فكان له دفعه بالقتل).(١)

وظاهر أن الحديث الذى جعلوه أصلا فى ثبوت حق الدفاع عن النفس ، وهو قوله ﷺ : « من شهر على المسلمين سيفاً فقد أطل دمه » ، وأباحوا به دم المهاجم ، إنما ينطبق بلفظه ، وحرفه ، على الخروج على جماعة المسلمين ، فهو باثبات حق دفاع البغاه أشبه .

ويظهر أن عموم كلمة « من » فى الحديث ، وشمولها الفرد والجماعة ، هى منشأ الاستدلال بهذا الحديث على ثبوث حق الدفاع عن النفس مطلقا . على أن المسألة فى تعليلها الفقهى ، وروحها التشريعى صحيحة معقولة ، تتفق ومبادىء الشريعة العامة ، المقررة بالنسبة للضروريات التى منها حفظ النفس .

---

(١) انظر الجزء السادس من تبيين الحقائق للزيلعى ، وغيره من كتب الحنفية ، فى باب مايوجب القود ، ومالا يوجبه .

وقال صاحب الكنز وشارحه أيضا فى الدفاع عن المال: (ومن دخل عليه غيره ليلا، فأخرج السرقة، فأتبعه، فقتله، فلا شىء عليه، لقوله ﷺ «قاتل دون مالك»، ولأن له أن يمنعه بالقتل ابتداء، فكذا له أن يسترده به انتهاء، إذا لم يقدر على أخذه منه إلا بحين. ولو علم أنه لو صاح عليه، يطرح ماله، فقتله مع ذلك، يجب القصاص عليه، لأنه قتله بغير حق)، ثم قال (وهو بمنزلة المغصوب منه إذا قتل الغاصب حيث يجب عليه القصاص، لأنه يقدر على دفعه بالاستعانة بالمسلمين والقاضى، فلا تسقط عصمته، بخلاف السارق، والذى لا يندفع بالصياح) (١).

وترى من هذا أن الفقهاء يقيدون إباحة الدم فى حالة الدفاع عن المال، بما إذا لم يقدر صاحب المال على دفع السارق إلا بالقتل، فإن قدر بما دونه، أو بصياح واستغاثة، فلا يحل له دمه، وأنهم بذلك يجعلون للزمان والمكان فى تكييف الجريمة، على الوجه الذى يباح بها الدم، اعتبارا معقولا يلتقى، وعدالة التشريع ورحمته، وبعبارة أخرى أن تكييف الجريمة يتأثر عندهم بظروف التشديد والتخفيف المتصلة بها.

ولعلك تلمح من كلامهم أيضاً أنهم ينظرون فى هذا الحق إلى مبدأ «التلبس بالجريمة»، ويرون أن السارق قبل دخوله البيت، وقبل التيقن بحصوله على المسروق، وإخراجه إياه، لا يكون مباح الدم. وأن الفرار بالمسروق، وقبل وصول السارق إلى مأمنه، داخل فى حالة التلبس المبيحة للدم، أما إذا وصل إلى مأمنه فلا يباح دمه بالسرقة.

أما حق الدفاع عن العرض، فقد قرره الفقهاء بالنسبة للمرأة يكرهها الرجل على نفسه. وبالنسبة لمن رأى رجلا مع امرأته، أو محرمة. وبالنسبة لمن رأى

---

(١) انظر المصدر السابق.

رجلا مع امرأة أجنبية منه . وقيدوه فى الجميع بما إذا لم يوجد للدفاع عن العرض سبيل دون القتل ، كما قرروا به قتلهما معاً إذا كانت المرأة مطاوعة للرجل .

وقد روى فى هذا المقام ، بالنسبة للرجل يجد أجنبيا فى حالة تلبس كامل مع امرأته ، عن عمر رضى الله عنه : أنه كان يوما يتغدى إذ جاءه رجل يعود ، وفى يده سيف ملطخ بالدم ، ووراءه قوم يعدون خلفه . فجاء حتى جلس مع عمر ، فجاء الآخرون ، فقالوا : ياأمير المؤمنين ، إن هذا قتل صاحبنا ، فقال له عمر : مايقولون ؟ فقال : ياأمير المؤمنين ، إنى ضربت فخذى امرأتى ، فإن كان بينهما أحد فقد قتلته ، فقال عمر : مايقول ؟ قالوا ياأمير المؤمنين ، إنه ضرب بالسيف ، فوقع فى وسط الرجل ، وفخذ المرأة ، فأخذ عمر سيفه فهزه ثم دفعه إليه ، وقال : إن عادوا فعد .

وروى عن ابن الزبير ، أنه كان يوما قد تخلف عن الجيش ، ومعه جارية له ، فأتاه رجلان ، فقالا : اعطنا شيئا ، فألقى إليهما طعاما كان معه ، فقالا : خل عن الجارية ، فضربهما بسيفه ، فقطعهما بضربة واحدة .

ويشترط كثير من الفقهاء فى إباحة الدم بحق الدفاع عن العرض ، أن يثبت الاعتداء بأربعة شهداء ، وهو الطريق الشرعى لاثبات جريمة الزنا ، وإلا كان قذفا يستوجب العقوبة . ولكن إذا لوحظ أن الاباحة المذكورة فى هذا الباب ليست إقامة حد ، وإنما هى دفاع عن العرض ، يرجع إلى شخص المعتدى على عرضه بعامل « الغيرة التى تشبه الجنون »[١] ، وهو لا يملك مع ذلك إقامة الحد ، وليس نائبا عن الامام فى إقامته — إذا لوحظ ذلك ، استبعد

---

(١) انظر ماقاله إصبغ أحد أصحاب الامام مالك فى توجيه حكم الامام بسقوط حق القذف عن المرأة ، التى وجدت زوجها مع صبى ، وأبلغته فحاكم — فى تبصرة ابن فرحون المالكى .

أن يشترط إثبات الاعتداء بأربعة شهداء ، واتضح أنه لاحاجة إلى هذا الاشتراط ، كما يرى بعض الفقهاء . نعم ، لابد من ثبوت الاعتداء على العرض ، ويكفى فيه البينة الشرعية ، التى يعتمد عليها الحاكم فى سائر الشئون ، وللقضاء طرق كثيرة فى الاثبات ، وراء الشهود الأربعة .

بقى أن الاباحة فى حالة ما إذا وجد رجل مع أجنبية ، لم يذكر الفقهاء لها مستندا شرعيا يصح التعويل عليه ، اللهم إلا ماقالوا من أنه من باب النهى عن المنكر ، والنهى عن المنكر واجب ، وهو كما يكون بالقول ، يكون بالفعل لمن يقدر عليه . ورتبوا على هذا ، أنه لايشترط فى إباحة دم المخالط للمرأة ، أن يكون محصنا . ونراهم بهذا التعليل يقرروننا على أن القتل فى هذه الحالات ، ليس إقامة للحد ، وكان عليهم لهذا ألا يشترطوا الشهود الأربعة .

على أن مايعللون به الاباحة فى هذه الحالة من النهى عن المنكر ، لايقبله كثير من العلماء ، فقد نص الغزالى وغيره على أن إزالة المنكر بالقتل ، ليست إلا إلى الامام . ولا يملكها الأفراد إلا بالنصح والتعنيف ، وبكل ما لا يترتب عليه فتنة ، تفوق فى ضررها ضرر ارتكاب المنكر ، أو يكون فيها افتيات على حق الامام ، وهو كلام وجيه يتفق وأصول الشريعة العامة فى ارتكاب أخف الضررين .

هذه هى حالات الاباحة على العموم ، وقد بحث فقهاؤنا كثيرا من جزئيات هذه الحالات بحثا مستفيضا ، وعرضوا فيها لحالات — كما قلنا — اتفقوا جميعا على أنها مبيحة للدم ، وحالات أخرى ، كانت فى إباحتها للدم محل خلاف بينهم .

وحسبنا فى شرح قوله تعالى « الا بالحق » الذى جعل فى الاية أساسا لزوال حرمة النفس - ماذكرناه من هذه الحالات مما نص عليه الكتاب ،

وصحت به السنة ، ومن أراد الاستقصاء فى معرفة تلك الحالات ، وأحب الوقوف على توجيهاتهم فيما اتفقوا فيه أو اختلفوا ، فعليه بالرجوع إلى كتبهم وسيجد فيها غناء أى غناء .

ولكن يهمنا قبل أن ننتقل إلى غير هذا الموضوع أن نلفت النظر الى أن حرمة النفوس ، أصل متيقن ، وأن إباحة ما كان كذلك ، لا تكون إلا بحق ، يتيقن ثبوته عن الشارع ، كما يتيقن وقوعه على وجه لا شبهة فيه .

وهذا أصل ينفعك كثيرا فى تعرف الحالات التى تندرج بحق ، تحت قوله تعالى : « إلا بالحق » .

* * *

الجملة الثانية من الآية الأولى قوله تعالى :

« ومن قتل مظلوما ، فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف فى القتل ، إنه كان منصوراً » .

عن العقوبة الدنيوية للقتل :

من القواعد المعروفة أن الحكم على شىء موصوف بوصف ، يدل على أن ذلك الوصف علة فى ثبوت ذلك الحكم .

وهذه القاعدة احد مسالك العلة التى تكلم عليها الأصوليون فى بحث القياس ، وهو المسلك المعروف عندهم بمسلك الايماء والتنبيه ، وبه عرف أن السفر والمرض علة فى إباحة الفطر فى رمضان ، أخذا من قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضا ، أو على سفر ، فعدة من أيام أخر » . وعرف أن السرقة والزنا علة موجبة للحد ، أخذا من قوله تعالى : « والسارق والسارقة ، فاقطعوا أيديهما » ، وقوله تعالى : « الزانية والزانى ، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » .

وكذلك عرفنا به هنا أن القتل ظلما ، علة فى أن جعل الله لولى المقتول

سلطانا فى الجناية ، أخذا من قوله تعالى . « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا » .

وفى الواقع أن العلة فى هذا مجموع أوصاف ثلاثة وهى :

القتل ، وكونه ظلما ، وكونه عمداً .

وقيد المظلومية هو المعروف فى لسان الفقهاء بوصف « العدوانية » ، وهذا يرجع إلى أن يكون القتل وقع بغير « الحق » الذى مر بيانه فى الجملة .

أما قيد العمدية فصدره أمران :

أولهما : أن الله رتب غير القصاص على ما لا عمد فيه وهو الخطأ ، وذلك فى قوله تعالى « ومن قتل مؤمنا خطأ ، فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله » ، ووصف القتل الذى هو جريمة واعتداء بالعمدية فى قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمداً » ، وهى آية الجزاء الأخروى التى سبق بيانها ، فدل هذا وذاك على اعتبار قيد « العمدية » فى تكون القتل جريمة موجبة للعقوبة .

ثانيهما : وهو مأخوذ من طريق النظر — أن القتل نهاية العقوبة ، ونهاية العقوبة لا يترتب إلا على تكامل الجناية ، ولا تتكامل الجناية إلا بوصف « العمدية » الذى هو أساس المؤاخذة ، ويؤيد هذا أن كلمة « قتل » جاءت فى النص مطلقة ، ومن المقرر أن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل ، ولا ريب أن أكمل أنواع القتل هو ما كان عن طريق العمد .

والاستدلال على « العمدية » بهذين الوجهين اللذين بيناهما ، استدلال معروف مقبول عند كافة العلماء .

أما الاستدلال عليه بقوله ﷺ : « العمد قود » ، فهو استدلال لا يتفق وقواعد الحنفية فى « حمل المطلق على المقيد » ، وذلك لأنه تقييد فى السبب ، وقد قرروا أن المطلق فى الأسباب لا يحمل على القيد منها ، لعدم تنافيهما ، فيجب العمل بكل منهما ، أى فيكون الحديث مفيداً لترتب القود على العمد ، ولا

يمنع ترتبه على غير العمد ، كما يعطيه ظاهر الآية ، حيث أطلقت القتل ولم تقيده بالعمد .

تعريفنا للقتل والتفريع عليه :

أما القتل ، وهو العنصر الاول من عناصر الجريمة ، فتعريفه كالآتى :

« إزهاق روح إنسان متحقق الحياة ، قارها ، بفعل من شأنه عادة أن يزهق الروح ، يقوم به إنسان مؤاخذ بعمله » .

هذا هو ما رأينا فى تعريف « القتل » الذى يعتبر جريمة موجبة للقود . وعليه فليس من القتل المذكور ، إزهاق روح غير الانسان ، ولا إزهاق روح إنسان غير متحقق الحياة ، كالجنين ، ولا إزهاق روح متحقق الحياة غير مستقرها ، كأن يكون فى حالة النزع من جناية سابقة ، ولا إزهاق روح مستقر الحياة بغير فعل يقوم به إنسان - وهو صادق بأن لم يكن بفعل أصلا وهو الموت ، أو بفعل يصدر من غير إنسان ، ولا مدخليته ، أو بفعل يقوم به إنسان ليس مؤاخذا بعمله ، كالصبى والمجنون ، ولا إزهاق بفعل ليس من شأنه أن يزهق ، وإن قارنه الزهوق ، كغمزة باصبع ، أو بابرة فى جلد ، لم تحدث تورماً ، ولا تسمماً .

وهذا كله باتفاق العلماء ليس قتلا موجباً للقود ، ولم يكن منه محل خلاف بينهم ، سوى مسألة واحدة ، وهى مسألة (إزهاق الروح فى حالة النزع من جناية سابقة) ، فإن الجمهور ذهبوا إلى أن القود على الأول ، لأن زهوق الروح مستند إلى فعله ، ولا عبرة بحياته التى قطعتها جناية الثانى ، لأنه فى حكم الميت .(١)

ورأى الظاهرية أن القود على الثانى ، وقد عرض لها ابن حزم تحت

(١) انظر باب ما يوجب القود فى الجزء الثالث من شرح الدر المختار وابن عابدين .

عنوان (مسألة فيمن قتل إنساناً يجود بنفسه للموت) :

وقال فى توجيه الرأى : (لا يختلف اثنان من الأمة كلها فى أن من قربت نفسه من الزهوق بعلة أو جراحة ، أو بجناية عمدا أو خطأ ، فمات له ميت ، فإنه يرثه ، وفى أنه من قدر على الكلام فأسلم وكان كافراً ، وهو يميز بعد ، فإنه مسلم يرثه أهله من المسلمين ، فصح بذلك أنه حى ، وأن قاتله قاتل نفس بلا شك ، عليه القود إن كان عمدا ، والدية إن كان خطأ). [١]

ولنا فى ذلك التوجيه نظر ، فإن من يرى أن حياته ليست حياة معتبرة وأن القود على الجانى الأول ، لا يسلم مسألة الميراث . فقد صرحوا بانه لو مات ابنه ، وهو على تلك الحالة ، ورثه ابنه ، ولم يرث هو ابنه ، وبمقتضى هذا قد لا يحكمون بإسلامه مادام المفروض أنه فى حالة النزع ، وأنه يجود بنفسه. على أن ما يستدعيه القود من حياة المجنى عليه غير ما يستدعيه الحكم بالارث وصحة الاسلام ، فإن الميراث يكفى فيه مطلق حياة ، وصحة الاسلام يكفى فيها التميز والادراك ، فثبوت هذه الأحكام ، لا يعفى الجانى الأول من القود ، وليس هذا ، كمن أصيب بعلة ، صار بها إلى النزع ، فأجهز عليه إنسان ، فإنه لم يحدث به جناية سابقة من شأنها أن تزهق روحه ، وتجعله فى حالة النزع حتى يضاف قطع الحياة إليها ، وإنما أصيب بجناية واحدة ، وهى فعل من شأنه الازهاق ، فليضف الازهاق إليها باعتبارها جريمة ظاهرة ، قطعت على الحى — الذى لم تقع عليه جريمة سابقة — حياته .

هذا وفى مذهب المالكية ، ما يفيد أنه متى كانت الجنايتان نافذتين إلى المقتل ، وكان لا يعيش عادة بواحدة منهما، فإنه يقتل الضارب الاول والثانى. هذا وقد نص العلماء على أن القود لا يشترط فيه أن يكون إزهاق الروح

---

(١) انظر الجزء العاشر من كتاب المحلى.

متصلا بحصول الضرب ، وعلى ذلك قالوا : لو جرح رجل عمدا ، وصار ذا فراش حتى مات ، يقتص منه . وعللوا ذلك بأن الجرح سبب ظاهر لموته ، فيحال الموت عليه مالم يوجد ما يقطعه ، كحز الرقبة ، أو البرء منه . ولا يشتبه وضع هذه المسألة ، مع وضع المسألة السابقة التى فرض فيها أن الجريمة السابقة صيرت المجنى عليه فى حالة النزع ، ولا كذلك هذه .

اختلاف العلماء فى آلة القتل والتسبب فيه :

لم يعرض القرآن الكريم ، ولا السنة النبوية الصحيحة إلى تحديد آلة القتل ، وإنما وقفا عند حد وصفه بالعمدية والعدوانية ، وتركا آلة القتل للعرف ، يحددها ويكشف عن معناها ؛ وذلك لحكمة سامية ، هى أن طرق القتل تختلف فى الأزمنة والأمكنة والأشخاص ، وأن الابتكار يدخلها كما يدخل كل شىء من شئون الأنسان ، فالأنسان يبتكر آلة الشر ، كما يبتكر آلة الخير ، فلو أن المشرع حدد للقتل الذى يكون جريمة آلة مخصوصة ، وكيفية مخصوصة ، لاستطاع المتفننون فى الأجرام أن يبتكروا فى الوصول الى غايتهم ، آلة غير الآلة التى حددها المشرع ، وكيفية غير الكيفية التى حددها ، وبذلك ينجون من طائلة العقاب ، وتفوت الحكمة من مشروعية القود التى يقول الله فيها : « ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب »

لهذا ترك المشرع تحديد الجريمة فى الآلة والكيفية ، وترك ذلك للعرف يحدده ويحكم عليه ، بعد أن وضع الوصف العام من العمدية والعدوان .

وقد مشى فى ظل هذه الحكمة جمهور الفقهاء ، فلم يشترطوا فى الجريمة آلة محددة تفرق الأجزاء ، كما لم يشترطوا أن تكون بطريق المباشرة ، بل قدروا أن كل ما من شأنه عادة أن يزهق الروح ، محددا أو غير محدد ، مباشرة أو تسببا ، فهو محقق للجريمة ، موجب للقود ، متى كان عن قصد .

ومن ذلك قالوا بالقود فى السلاح ، والحجر الثقيل ، بل والصغير إذا أصاب مقتلا .

وقالوا به فى التخنيق ، والتغريق ، والإلقاء للأسد فى زبيته ـ وإلقاء الحية الحـــية .

وقالوا به فى الحبس عن الطعام والشراب مدة يتحقق الأزهاق فيها عادة بالجوع والعطش ، وهكذا ، إلى أن قالوا : بالقود فى تعمد شهادة الزور أمام الحاكم بالقتل ، ليحكم على المشهود عليه بالقصاص . ورأوا أن الشهادة طريق شرعى للقتل (١)

هذا رأى الجمهور ، وهو يتفق إلى حد ما والحكمة التى بيناها فى عدم تحديد المشرع لآلة القتل .

ويقابله تماما رأى أبى حنيفة رضى الله عنه ، وهو : أن القـتل الموجب للقود يشترط فيه أن يكون بآلة محددة ، تفرق الاجزاء ، كالسلاح ومايعمل عمله فى تفريق الأجزاء . كالنار . ويوجه أصحابه هذا الرأى بأن الـقود لايكون باتفاق إلا بالقتل العمد ، والعمدية أمر خفى ، لايعرف بنفسه ، وإنما يعرف بآلة الضرب ، وليس هناك من آلة تقطع حبل الشك فى تعمد القتل الا الحديد . وما يجرى مجراه .

وهذا الرأى — وإن كان يساير فى ظاهره ـ قاعدة التحرى فى «الحق» الذى يرفع حرمة النفس ، ويجعلها مباحة ، إلا أنه من جانب آخر يوسع مجال الاجرام للمجرمين ، ويمكن لهم من ارتكاب جرائمهم ، وهم فى مأمن من العقاب الرادع . وهو فى الوقت نفسه يقلل من أهمية هذه الحكمة السامية التى كانت أساسا فى إطلاق «القتل» فى النصوص ، بل وفى إطلاق غيره من الجرائم ، مثل «السرقة» ، «والافساد فى الأرض» عن التحديد بطريقـة مخصوصة ، وآلة معينة .

---

(١) قارن المادة ٢٩٥ من قانون العقوبات المصرى .

ووجهة النظر فيه بعد ذلك غير مستقيمة فإن القضية القائلة: «وليس هناك من آلة تقطع حبل الشك فى تعمد القتل الا الحديد وما يجرى مجراه»، غير صحيحة فى نفسها، فان عملية التخنيق والتغريق والرض بالحجر الثقيل والالقاء من شاهق أشنع جرما، وأفظع قتلا، وأقطع لحبل الشك فى تعمد القتل، من الضرب بقشرة قصب لازقة وزجاجة تشق الجلد وتعمل عمل الذكاة فى الحيوان، والقصد منها تطهير اللحم من الدم مقياسا لقتل الانسان، ويقال: «كل ما به الذكاه يكون به القود، والا فلا». [١]

وقد أفسح هذا الرأى لكثير من علماء المذاهب الأخرى مجال النقد للامام أبى حنيفة وأسرف بعضهم فى ذلك أى إسراف، حتى يقول ابن حزم: «ومن عجائب الاقوال أن الحنفيين يقولون من أخذ قنطارا من حجر، فضرب به متعمدا رأس مسلم ثم لم يزل يضر به به حتى شرخ رأسه كله، فانه لاقود فيه». ويقول: «وما نعلم مصيبة ولا فضيحة على الاسلام أشد ممن لايرى القود فيمن يقتل المسلمين بالصخرة، والتغريق والشرخ بالحجارة، ثم لاقود عليه ولا غرامة، بل تكلف الديات فى ذلك عاقلته». [٢]

وفى غالب الظن أن الامام أبا حنيفة لم ير هذا الرأى إلا تحكيما للشأن الغالب لجريمة القتل فى زمنه، وفى البيئة التى عاش فيها وأنها كانت لاتعرف الاعتداء بالقتل الا بطريق «الآلة المحددة» التى تفرق الاجزاء.

وفى غالب الظن أيضا أنه لو امتدت به حياته حتى رأى الابتكار فى وسائل الاجرام. على نحو ما نرى ورأى غيره ـ لما أحجم عن القول بوجوب القود فى تعمد الضرب بالحجر الكبير والتخنيق والتغريق.

---

(١) انظر الدر المختار فى أول كتاب الجنايات .
(٢) انظر الجزء العاشر من كتاب المحلى .

وفى غالب الظن أيضا أن توجيه رأيه المذكور فى كتب الحنفية ، والذى لخصناه لك آنفا - لم يكن إلا من صنع علماء المذهب ، الذين يهتمون كثيرا بتخريج رأى الامام وتوجيهه لكل ما يستطيعون ، وكان على ابن حزم أن يعرف لأبى حنيفة قدره وبلاءه ، فلا يسبق قلمه فيه بتلك الكلمة القاسية ، فقد كان أبو حنيفة رحمة وخيرا للاسلام ، وشرفا للمسلمين ، وعلى الجميع رحمة الله ورضوانه .

ويتوسط بين هذين الرأيين ، رأى الامامين أبو يوسف ومحمد - من علماء الحنفية . ويتلخص هذا الرأى فيما يلى :

إن العمد الموجب للقود هو كل ما كان بفعل يقتل مثله غالبا ؛ وبهذا يتناول عندهم القتل بالمحدد ، وغير المحدد ، من الحجر الكبير ، والتخنيق ، والتغريق . غير أنهما يشترطان فيه أن يكون بعمل متصل بالمجنى عليه ، وهو المعروف بكلمة « المباشرة » ، ويخرجون منه ما كان بطريق التسبب ، فلا يوجب القود عندهم القتل بحبس الطعام والشراب ، ولا القتل بإطلاق الحيوان المفترس على الانسان ، ولا بقطع حبل تعلق به إنسان بقصد قتله ، ولا بشهادة زور بما يوجب القتل ، أو غير ذلك مما لا يكون الجانى فيه مباشرا للعمل الذى ترتب عليه الازهاق مباشرة .

وهذا الرأى - وإن كان فى جملته وسطا بين الرأيين السابقين إلا أنه فيما نرى حكم هو الآخر فى تكييف الجريمة الموجبة للقود جهة لا تقف محاولات المجرمين عندها ، فالحق أن التسبب كالمباشرة متى كان على وجه التعدى ، وتحققت فيه صلة السببية بين الفعل والموت ، وذلك بأن يكون مؤديا اليه غالبا فى مجرى العادة ، ولم يطرأ على الفعل ما يقطع نسبة الموت إليه ، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون التسبب شرعيا ، كما فى شهادة الزور الموجبة وحدها حكم

القاضى بالقصاص ، أو غير شرعى ، كما فى حبس الطعام والشراب ، والألقاء من شاهق ، وقطع الحبل الذى يتعلق به إنسان .

رأينا فى الموضوع :

هذه هى الآراء الثلاثة فى آلة القتل ، بسطنا لك جهات النظر فيها ، ونحن لازلنا عند رأينا الأول فيما ينبغى التعويل عليه ، حول تكوين هذه الجريمة ، من هذه الجهة ، وهو الرجوع فيها إلى العرف الذى تقره الجماعة ، ويشهد به الواقع الذى تمسه الجريمة ، ويحقق الحكمة التى لأجلها شرع العقاب .

اختلاف العلماء فى شبه العمد :

كما اختلف العلماء فى تكييف القتل الذى يكون موجبا للقصاص ، من جهة آلته ، على النحو الذى ذكرنا ، اختلفوا أيضا فى وجود قسم ثالث بين العمد والخطأ ، فذهب الجمهور إلى أن هناك وسطا بينهما ، وهو : شبه العمد ، ويسمى : عمد الخطأ ، أو خطأ العمد .

وقد اختلفوا فى معناه ، بناء على اختلافهم فى الموضوع السابق ، فيرى أبو حنيفة : أنه تعمد الضرب بما ليس حديدا ، ولا ما يجرى مجرى الحديد ، كالحجر الثقيل ، والتخنيق ، والتفريق مما يقتل غالبا .

ويرى الجمهور أنه تعمد الضرب بما لا يقتل غالبا ، كخشبة صغيرة ، أو لكزة فى غير مقتل ، ومنه عند الصاحبين التسبب المفضى إلى الهلاك ، كمنع الطعام والشراب .

وهو فى نظر من قال به ، يشبه العمد ، من جهة قصد الضرب ، ويشبه الخطأ من جهة أنه ضرب بما لا يقصد به القتل غالبا ؛ ولهذا سموه عمد الخطأ ، وخطأ العمد وهو لا يوجب القود عندهم .

وخالف الجمهور فى إثبات شبه العمد ، الأمام مالك ، ونحا نحوه فى

إنكاره أهل الظاهر .

ومن حمل راية الهجوم القوى على القول به ، الأمام ابن حزم ، حيث يقول : (والقتل قسمان ، عمد وخطأ ، برهان ذلك الآيتان اللتان ذكرناهما آنفا (١) ، فلم يجعل عز وجل بين العمد والخطأ قسما ثالثا . وادعى قوم أن هاهنا قسما ثالثا وهو عمد الخطأ ، وهو قول فاسد ، لأنه لم يصح فى ذلك نص أصلا . وقد بينا سقوط تلك الآثار التى موهوا بها » .

وقد عرض فى موضع آخر للحديث الذى يعتمد عليه الجمهور ، فى إثبات شبه العمد ، وهو قوله ﷺ : « ألا إن قتل الخطأ ، شبه العمد ، ما كان بالصوت والعصا والحجر ، ديته مغلظة ، مائة من الأبل ، منها أربعون فى بطونها أولادها » ، وأثبت أنه حديث مضطرب لاتقوم به حجة ، ووافقه على ذلك ابن رشد ، وقال : (إنه حديث لايثبت من جهة الأسناد) (٢)

الولى والسلطان الذى جعله الله له :

« الولى » هو الوارث مطلقا ، نسبيا كان أم سببياً ، ذكرا كان أم أنثى .
أو هو الوارث النسبى فقط ، فلا حق للزوجين فى القود ، مالم يكونا من النسب .
أو هو الذكور العصبة فقط دون غيرهم من الأقارب .

واستدل الذين عمموا فى (الولى) ، بما روى أن رسول الله ﷺ قال : « وعلى المقتتلين أن ينحجزوا ، الأول فالأول ، وإن كانت امرأة » ، وقد فسر أبو داود ، ممن رووا الحديث (المقتتلين) بأولياء المقتول الطالبين للقود ، وفسر (ينحجز) ، بالكف عن القود ، بعفو أحدهم ، ولو كان امرأة . وفسر (الأول فالأول) بالأقرب فالأقرب .

---

(١) هما قوله تعالى : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ » ، وقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ... » .

(٢) انظر الجزء العاشر من كتاب المحلى ، والجزء الثانى من بداية المجتهد .

وقد ترجم صاحب منتقى الأخبار لهذه المسألة بقوله: (باب فى أن الدم حق لجميع الورثة من الرجال والنساء).

هكذا اختلف الفقهاء فى المراد (بولى الدم)، وذلك بعد اتفاقهم جميعا، على أن الحق فى الجناية من عفو أو قود، ثابت شرعا وقطعا بالنص القرآنى الصريح لولى المجنى عليه. وقد بسطنا وجهة نظر الشريعة فى جعل حق المطالبة وحق العفو له دون ولى الأمر، فارجع اليه إن شئت.(١)

وقد ذكر الفقهاء مسائل كثيرة تتعلق باتفاق الأولياء أو اختلافهم فى طلب هذا الحق، ولا يهمنا شىء منها فى دراستنا هذه، غير أنهم ذكروا مسألتين ينبغى أن نشير إليهما نوعا ما من الأشارة.

إحداهما: هل ثبوت ذلك الحق للولى بطريق الأرث عن المجنى عليه، أو هو حق ثبت لهم ابتداء دون انتقال إليهم من المجنى عليه؟ وعلى الأول يكون الولى نائبا عن المقتول صاحب الحق، وعلى الثانى يكون الولى صاحب حق بالأصالة.

ذهب إلى الأول أبو يوسف ومحمد من أصحاب أبى حنيفة، وذهب الأمام إلى الثانى، واستدل له بظاهر قوله تعالى: «فقد جعلنا لوليه سلطانا»، نظرا إلى أن الأصل فى (اللام) التمليك، فيكون الله بهذا، قد ملك التسلط للولى بعد القتل. وظاهر أن هذا ليس نصا فى تأييد مذهب الأمام لأن التسلط كما يكون بثبوت الحق ابتداء، يكون بصيرورته وانتقاله من المورث إلى الوارث، وقد يرشح هذا، التعبير بكلمة «جعلنا» الدالة فى أصل وضعها على الصيرورة والانتقال، كما يرشحه أن المجنى عليه إذا عفا قبل موته، سقط الحق ولا يكون للأولياء شىء بعد ذلك.

---

(١) انظر صفحة ١٢٢ من هذا الكتاب.

ومما يتفرع على هذا الخلاف أن أحد الأولياء يقوم خصما عن الغائبين في إثبات الحق على رأى الصاحبين، خلافا للإمام الذى يرى وجوب إعادة الأثبات على الغائب متى حضر ؛ وهذا مبنى على قاعدة مقررة عندهم، وهى : أن كل ما يملكه الورثة بطريق الوراثة ، فإن أحدهم ينتصب خصما عن الباقين ، ويقوم مقام الكل فى الخصومة ، وأن مالا يملكه الورثه بطريق الوراثه ، لا يصير أحدهم خصما عن الباقين .[١]

وثانية المسألتين ، هى : إذا كان فى الأولياء كبار وصغار ، وكان القصاص مشتركا بين الفريقين ، جاز للكبار أن يستقلوا بالحق قبل أن يبلغ الصغار ، وهذا عند أبى حنيفة .

وقال الصاحبان : ليس لهم ذلك حتى يبلغ الصغار ، لأن الحق مشترك بينهم ، ولا ولاية الكبار على الصغار حتى يملكوا استيفاء حقهم ، ولا يمكن استيفاء البعض لعدم التجزىء . وفيه إبطال حقهم بغير عوض يحصل لهم ، فتعين التأخير إلى أن يدركوا .

واستدل لأبى حنيفة ، بما روى من أن عبد الرحمن بن ملجم حين قتل عليا رضى الله عنه قتل به ، وقد كان من أولاد على رضى الله عنه صغار ، ولم ينتظر بلوغهم ، وكان ذلك بحضر من الصحابة رضى الله عنهم ، ولم ينكر واحد منهم ، فحل محل الأجماع . وقد روى أن عليا رضى الله تعالى عنه ، قال عند ما أصيب : « أما أنت ياحسن ؛ فإن شئت أن تعف فاعف ، وإن شئت أن تقتص ، فاقتص بضربة واحدة ، وإياك والمثلة » . فلما مات على ، قتل به ابن ملجم ، وكان فى ورثة على ولده العباس ، ولم يكن سنه يزيد عن أربع سنين .[٢]

---

(١) راجع شرح الدر ، وابن عابدين ، فى باب الشهادة فى القتل ـ بالجزء الخامس .

(٢) انظر تبيين الحقائق على الكنز ، وحاشية الشلبى عليه ـ بالجزء الخامس .

أما السلطان الذى جعله الله للولى ، فقد فسره بعض العلماء ، بحق طلب القود ، وفسره البعض الآخر بحق التخيير بين العفو والقود . وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو : هل موجب العمد القود عينا ، أو موجبه التخيير بين القود والعفو ؟ وهذه مسألة سنعرض لها إن شاء الله فى تفسير آية: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص» .

الإسراف المنهى عنه فى القتل :

لما بين الله أن للولى سلطانا حينما يقتل وليه ، وكان من شأن من يصير إليه سلطان فى شىء ، أن يمنح نفسه كامل التصرف فيه بما يشاء ، وربما أوقعه ذلك فى تجاوز الحق الذى خوله ، فيصبح مسئولا بعد أن كان سائلا ، ومؤاخذا بعد أن كان آخذا - لهذا فرع الله على جعل السلطان للولى ، بالنهى عن الأسراف فى ذلك الحق ، فقال : « فلا يسرف فى القتل » ، والأسراف فى الأصل هو التجاوز عن الحد المطلوب ، وقد يكون باعتبار القدر والعدد ، وقد يكون باعتبار الكيفية ؛ ولأطلاقه فى الآية ينبغى حمله على الجميع ، ويكون المعنى : لا يقتل غير القاتل ، ولا يقتل العدد بالواحد ، ولا يمثل بالقاتل صلبا ، أو تقطيعا ، أو نحوهما .

الاستيفاء وحكم الحاكم :

وقد أخذ جماعة من العلماء من قوله تعالى : « فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف فى القتل » ، أن للولى حق الاستيفاء ، قضى به القاضى أم لم يقض ، وصرح بذلك فى كتب الحنفية .

وقد جاء فى تبصرة ابن فرحون المالكى ، فى بيان مايفتقر لحكم الحاكم ، ومالا يفتقر ، ما يأتى :

(إن كل مايحتاج إلى نظر وتحرير ، وبذل جهد فى تحرير سببه ومقدار

مسببه ، لابد فيه من حكم الحاكم) ، ثم عد من جزئيات ذلك الحدود ، وقال فيها : (إنها تفتقر إلى حكم الحاكم ، وإن كانت مقاديرها معلومة ، لأن تفويضها لجميع الناس يؤدى إلى الفتن ، والشحناء ، والقتل ، وفساد الأنفس والأموال .

وكذلك التعزيرات ، لأنها تفتقر إلى تحرير الجناية ، وحال الجناية ، والمجنى عليه ، فلا بد فيها من الحاكم) ثم قال: (وكذلك ماجرى هذا المجرى، كاستيفاء القصاص) (١).

وقد نقل ذلك علاء الدين الطرابلسي الحنفي ، قاضي القدس في كتابه « معين الحكام ».وأقره باعتباره « الشأن الذى لاينبغى سواه ».ولعلك تأخذ من صنيع القاضي علاء الدين في موافقة ابن فرحون على ذلك ، أن الفقهاء يرون أن السياسة الشرعية لها تأثير عظيم في تنظيم الأحكام وتركيز الحقوق ، حتى عند من لايرى مذهبه ذلك التنظيم ، ولا ذلك التركيز .

وقد جاء فى سائر كتب المالكية أن : الأصل عدم تمكين الأنسان من استيفاء حقه بنفسه ، لأن تخليص الناس بعضهم من بعض ، من وظيفة الحكام . وقد أبيح للحاكم أن يجعل استيفاء القتل ، لولى الدم ، وذلك اتباعا لما ورد من أن النبي ﷺ سلم القاتل لولى المجنى عليه . وبقى ماعدا القتل على الأصل المذكور ، حتى أنه لايجوز تفويضه لولى الدم فيما دون النفس .

ولعلك تتنبه بعد هذا ،إلى أن السلطان الذى جعل لولى الدم ليس هو : الاستيفاء الفعلى ، وإنما هو حق الطلب . وهذا هو وحده ، المقرر فى الشريعة، الثابت بالنصوص.

وقد جاء فى تفسير القرطبي : (لاخلاف أن القصاص فى القتل لايقيمه

---

(١) انظر الجزء الأول من التبصرة على هامش فتح العلي المالك ـ مطبعة التقدم .

إلا أولوا الأمر ، فرض عليهم النهوض بالقصاص ، وإقامة الحدود ، وغير ذلك ، لأن الله سبحانه خاطب جميع المؤمنين بالقصاص ، ثم لا يتهيأ للمؤمنين جميعاً أن يجتمعوا على القصاص ، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم فى إقامة القصاص ، وغيره من الحدود ، .[1]

هذا وقد قرر المالكية، أن ولى الدم إذا باشر قتل الجانى بغير تفويض من الأمام أو نائبه ، فإنه يؤدب لافتياته على الأمام فى حقه ، وجاء مثل ذلك فى كتب الشافعية .

ولعلك بعد هذا تعرف أن حكم الحاكم ، أمر لا بد منه فى استيفاء القود، وأن الاستيفاء حق للحاكم ، له أن يفوضه لولى الجناية فى النفس فقط ، وأن يفوضه لغيره ممن يختار فى النفس ، وفيما دونها .

آلة الاستيفاء :

لم يعرض القرآن الكريم ، فى استيفاء « القود » إلى تحديد آلة مخصوصة يكون بها الاستيفاء ؛ ولهذا كانت المسألة محل خلاف بين العلماء .

فرأى الشافعية أن الاستيفاء يكون بالآلة التى ارتكبت بها الجريمة ، ولهم كلام طويل فيما لو ارتكبت الجريمة بفعل غير مشروع . واستدلوا بما روى عن أنس رضى الله عنه أن « يهوديا رض رأس صبى بين حجرين ، فأمر رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين » .

واستدلوا أيضا بقوله تعالى: « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به »، وبأنه استيفاء على وجه القصاص ينبىء عن المماثلة ، فيجب أن تتحقق المماثلة فى الأصل والوصف .

ورأى الحنفية أن القود يجب أن يكون بالسيف لا غير ، واستدلوا بحديث

(١) انظر الجزء الثانى من تفسير القرطبى .

رووه فى ذلك، وهو: « لاقود إلا بالسيف »، وقد طعن الشافعية فى هذا الحديث، كما حمل الأحناف، حادثة اليهودى، على أنه كان ساعيا فى الأرض بالفساد، فقتل بما رآه الإمام. وقالوا فى آية: « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به »، أن المقصود بها « نفى الزيادة »، وذلك على ماروى عن ابن عباس، وأبى هريرة، من أنه لما قتل حمزة، ومثل به، قال رسول الله ﷺ « لئن ظفرت بهم لأمثلن بسبعين رجلا منهم »، فأنزل الله تعالى: « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين »، فقال رسول الله ﷺ: « بل نصبر »، فصبر، وكفر عن يمينه.

أما الاستدلال بأن القصاص يقتضى المماثلة، وهى فى الأصل والذات، فنرى أنه تحميل للفظ أكثر مما يحتمل، لأن الله يقول: « ولكم فى القصاص حياة »، ولاشك أن الحياة التى تترتب على القصاص، ليس من وسائلها أن يكون القود بآلة مخصوصة، فهى تتحقق بمجرد أخذ الحق.

أما مايجب فى آلة الأخذ، فذلك شىء كما قلنا تركه القرآن للعرف، وينبغى أن يحكم فيه معنى الأحسان الذى أمر الله تعالى به فى كل شىء. قال رسول الله ﷺ: « إن الله كتب الأحسان على كل شىء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته ».

فأنت ترى أن الأحسان فى القتلة مأمور به فى هذا الحديث على وجه العموم، ولاريب أن إحسانها، إنما يكون بكل مالايحدث مثلة، ولا يضاعف ألما.

وعلى ذلك نرى، أنه يجب أن يكون التنفيذ بكل آلة تحقق الأحسان على هذا الوجه، والحياة كلما تقدمت فى الابتكار، وجد فيها من وسائل الأحسان فى القتلة، مالايوجد من قبل، فيلزم أن يتبع كل ماجد من وسائل الأحسان،

تحقيقا للأمر به فى كل ما يمكن .

وليس الوقوف على رأى معين من آراء الفقهاء فى مثل هذا الموضوع ، مما ينبغى أن يحفل به ، لأنه كما قلنا فى طريق ارتكاب الجريمة ، مفوت لقصد المشرع الحكيم فى عدم التحديد بآلة مخصوصة ، وطريقة معينة .

وإلى هنا تم ما أردنا من تفسير الآية الأولى ، فى القصاص بالنفس ، ولننتقل إلى تفسير الآية الثانية ، والله الموفق والمعين .

٣ — تفسير الآية الثانية

وجريا على السنن الذى نهجناه فى تفسير الآية الأولى ، نستطيع أن نفصل من هذه الآية — باعتبار ما تدل عليه من أحكام — أربعة أجزاء ، نفرد كلا منها بالشرح والبيان ، وهى :

١ — قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى » ، وفيه ما يأتى :

(ا) معنى توجيه الخطاب إلى جماعة المؤمنين .

(ب) وكالة الحاكم عن الأفراد فى المطالبة بالحقوق .

(ج) معنى القصاص الذى كتبه الله فى شأن القتلى .

٢ — قوله تعالى : « الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى » ، وفيه ما يأتى :

(ا) لا اعتبار لشىء من الأوصاف فى القصاص .

(ب) الرأى المختار فى بعض الجزئيات المختلف فيها .

٣ — قوله تعالى : « فمن عفى له من أخيه شىء ، فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان » .

٤ — قوله تعالى: «ولكم في الحياة قصاص يا أولى الألباب لعلكم تتقون».

---

١ — قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى»

قد عرفت في تفسير الآية الأولى، وهي الآية «المكية»، معنى «القتل» الموجب للقود، وأنه هو «العمد العدوان»، وأنه عبر عنه بالقتل، كما كانوا يعبرون.

وعرفت من الآية نفسها، أن الله جعل لولى المقتول سلطانا على القاتل، ونهاه عن الإسراف في ذلك السلطان، كما كانوا يسرفون.

وعرفت أن الآية «المكية»، لم تعرض بعد هذا لبيان صاحب الاختصاص في القضاء بهذا الحق أو تنفيذه، إذا ما طلبه صاحبه، وهو ولى المقتول، وإنما تركتهم وشأنهم، الذى كانوا يألفونه في الجاهلية.

(ا) — معنى توجيه الخطاب الى جماعة المؤمنين:

ثم جاءت الآية الثانية، وهي هذه الآية التي معنا، بعد أن تركز المؤمنون بالمدينة، جماعة، لها حاكم يقضى وينفذ، فيما يقع فيهم من خصومات، ويثبت من حقوق. فوجهت الخطاب إلى المؤمنين — كما ترى — بالوصف الجامع لهم، وهو الإيمان، وبينت أن الله «كتب»، وفرض عليهم القصاص، في شأن من قتل عمداً بغير حق.

وبذلك علم أن جماعة المؤمنين — وهم الذين كتب عليهم القصاص في شأن المقتولين — هم الذين ناط الله بهم الحكم بالقصاص وتنفيذه، وأن ذلك واجب عليهم لولى المقتول.

وكان ذلك من جهة أن الوجوب المذكور، لا يمكن أن يكون على فرد

معين ، لا ولى المقتول ، لأن الحق له لا عليه ، كما صرحت به الآية الأولى ، ولا غيره ، وهو ظاهر ، إذ لا شأن لواحد معين غير ولى الدم بالجناية ، حتى يجب عليه ذلك الحق ، وإذاً فهو فى واقع الأمر ، كما جاء فى منطوق الآية واجب على المخاطبين ، وهم (جماعة المؤمنين) .

وينبغى أن تعلم هنا ، أن ما وجه فيه الخطاب ، إلى جماعة المؤمنين — أخذا من طبيعة الأفعال التى خوطبوا بها ـ قسمان :

قسم يطلب من كل فرد أن يقوم به ، وذلك كالصيام ، فى قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » ، وكالصلاة فى قوله تعالى: « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » ، وهذا القسم يقوم به الأفراد ، بمسئولية بعضهم عن بعض فيه ، من جهة الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر .

وقسم يطلب من الجماعة من جهة أنها « جماعة » ، أن يتحقق فيما بينهم ، متضامنة فيه ، مسئولة عنه ، بعضها عن بعض ؛ ولكن لا يمكن أن يقوم به كل الأفراد ، لأن طبيعته تأبى ذلك .

ومن هذا القسم : الحكم فى الخصومات ، وتنفيذ المحكوم به ، فنيط بمن يمثل الجماعة ، وينوب عنها ، وهو « الحاكم » . وقد أنزل الله على نبيه قوله تعالى تقريراً لمبدأ الحكم ، وتركيزاً لسلطانه : « يأيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »[١] ، وقوله تعالى : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق ، لتحكم بين الناس بما أراك الله »[٢] ، وكان هذا هو الأصل فى إقامة « الخليفة » على المسلمين . ومن هنا قال العلماء : « لا بد للأمة

---

(١) الآية رقم ٥٩ من سورة النساء .
(٢) الآية رقم ١٠٥ من سورة النساء .

من إمام ، يحيي الدين ، ويقيم السنة ، وينتصف للمظلومين ، ويستوفى الحقوق ويضعها مواضعها » (١) .

وقد عنى العلماء أيما عناية ، بتحرير الشروط التى تؤهل لهذا المركز ، وبطرق الاختيار الذى تتحقق به النيابة عن الجماعة ، وبتعيين اختصاص النائب ، من مراعاة المصالح ، وإقامة الحدود ، وتنفيذ الأحكام . وقد بالغ الحنفية فى جهة اختصاص « الخليفة » ، فاشترطوا فى صحة « صلاة الجمعة » ، حضور السلطان أو نائبه ، كما اشترطوا فى البلد الذى تقام فيه الجمعة ، أن يكون له حاكم ، يقيم الحدود ، وينفذ الأحكام .

وبهذا الوضع الذى دل على وجوبه النظر الصحيح ، وأيدته النصوص ، واتفقت عليه كلمة العلماء ، وبالغ فيه الحنفية على الخصوص - لا يمكن أن يقال : إن حق ولى الدم فى الجناية ، حق شخصى ، كالأكل والشرب ، له الحق فى تنفيذه ، متى علم به ، ولا يتوقف على قضاء حاكم ، ولا تنفيذه .

وقد قرر هذا جمهور الفقهاء ، وجاءت نصوص كثير من المذاهب - كما سبق فى تفسير الآية الأولى - تقرر أن القصاص ، والحدود ، لابد فيها من حكم الحاكم ، وأن الأصل فى استيفاء الحقوق ، إنما هو للحاكم لا لصاحب الحق .

وصرح كثير من المفسرين بهذا المعنى ، فى حكمة توجيه الخطاب إلى جماعة المؤمنين ، فى الآيات التى خوطبوا بها ، مثل آية القصاص . قال القرطبى : (إن الله سبحانه وتعالى خاطب جميع المؤمنين بالقصاص ، ثم لا يتهيأ للمؤمنين جميعا ، أن يجتمعوا على القصاص ، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم فى إقامة القصاص ، وغيره من الحدود) .

---

(١) المقاصد للتفتازانى .

وقال الرازى : (إن المراد إيجاب إقامة القصاص على الامام ، أو من يجرى مجراه ، لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود ، فإنه لا يحل للإمام أن يترك القود)

وجاء فى تفسير المنار : (أن الامام الشيخ محمد عبده بعد أن بين أن الآية جارية على أسلوب القرآن ، فى مخاطبة جماعة المؤمنين فى الشئون العامة والمصالح ، لاعتبار الأمة متكافلة فى تنفيذ الشريعة ، قال : فى هذا الخطاب يدخل القاتل ، لأنه مأمور بالخضوع لأمر الله ، ويدخل الحاكم ، لأنه مأمور بالتنفيذ ، ويدخل سائر المسلمين ، لأنهم مأمورون بمساعدة الشرع وتأييده ، ومراقبة من يختارونه للحكم به وتنفيذه) .

ولعلك تعرف بعد هذا ، أن ولى الدم ، لا يملك إلا أن يطالب بحقه ، وليس له - كما نقل عن بعض الفقهاء - أن يستوفى القود بنفسه ، قضى به القاضى أو لم يقض ، ثم اشتهر ذلك فيما بين الناس على أنه : « الشريعة الاسلامية » ، والشريعة الاسلامية فى هذا ، هى ، ما رأيت لا ما سمعت واشتهر .

(ب) وكالة (الحاكم) عن الافراد فى المطالبة بالحقوق :

وإذا عرفت هذا ، فلتعرف أن الشريعة الاسلامية تفسح المجال لصاحب الحق فى أن يطلبه بنفسه ، وفى أن يوكل غيره فى طلبه . قال الفقهاء :(ويصح التوكيل بالخصومة فى الحقوق) ، وهو على إطلاقه يشمل القصاص وغيره من سائر الحقوق .

وكما أن الأمة تقيم « الحاكم » مقام نفسها فى الحكم بالحقوق وتنفيذها ، تقيمه أيضا مقام نفسها فى المطالبة بها ، كلا أو بعضا ، حسبما يتفق عليه أولوا الرأى فيها ، ويقره الحاكم ، ويأمر به .

ويكون ذلك توكيلا لازما ـ متى نص عليه تشريع الأمة ، ولا يملك الناس بعد ذلك حق الرجوع فيه ، مادام تشريعا عاما قائما .

أما قول الفقهاء : «إن الوكالة عقد غير لازم ، فيجوز للموكل أن يرجع فيها متى شاء» ، فمنظور فيه إلى طبيعة الوكالة بين الأفراد بعضهم مع بعض ، أو في الشئون التي لم ير أولوا الرأي أن المصلحة العامة تقضي فيها باللزوم . ومع ذلك قد قرر الفقهاء في حالات كثيرة ، لزوم وكالة الأفراد ، وعدم صحة عزل الوكيل.[1]

ومن البين الواضح ، أن مطالبة الوكيل بحق القصاص ، لاتؤثر على حق ولي الدم في الجناية ، فهو صاحب الحق قطعا ، إن شاء ، ترك وكيله في المطالبة بالحق حتى يثبته وينفذه ، وإن شاء ، عفا عن التنفيذ بعد الثبوت ، وإن شاء ، عفا عن المطالبة ، مع العلم بأن حقه في كل هذا ، لا يؤثر على ما يرى (الحاكم) للجماعة من حق في الجناية ، كما سبق .

(م) معنى القصاص في القتلى :

أما معنى القصاص الذي كتبه الله على جماعة المؤمنين في شأن (القتلى) ، فهو قتل من قتل على وجه لا إسراف فيه ، كما صرحت به الآية (المكية) ، وهو يتفق تماما مع ما كتبه الله في التوراة من أن (النفس بالنفس) ، وهو حق يثبت في قتل كل نفس ، قتلت عمدا وظلما بغير حق .

وعليه : يقتل الحر بالعبد ، والعبد بالحر ، والذكر بالأنثى ، والأنثى بالذكر ، والذمي بالمسلم ، والمسلم بالذمي ، والولد بالوالد ، والوالد بالولد ، فالكل نفس محرمة ، ولوليها بنص القرآن حق القصاص.

(١) يراجع باب الوكالة في تبيين الحقائق للزيلعي وغيره من كتب الفقه.

٢ - قوله تعالى: « الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى ».

نعم خصصت الآية التى معنا، بعض الجزئيات بالذكر، فقالت: « الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى »، تأكيدا لإبطال ما كانوا عليه فى الجاهلية، من عدم الاكتفاء بقتل القاتل خاصة، وليس هذا التخصيص بيانا لمعنى « القصاص فى القتلى »، فإنه واضح لايحتاج إلى بيان، كما أنه ليس لاتخاذ هذه الأوصاف أساسا لوجوب القصاص.

قال البيضاوى، وهو ممن يعتبرون المفهوم فى النصوص: (كان فى الجاهلية بين حيين من أحياء العرب دماء، وكان لأحدهما طول على الآخر، فأقسموا: لنقتلن الحر منكم بالعبد، والذكر بالأنثى. فلما جاء الإسلام، تحاكموا الى الرسول ﷺ، فنزلت آية القصاص، وأمرهم أن يتباوؤا، ولا تدل على ألا يقتل الحر بالعبد، والذكر بالأنثى، كما لاتدل على عكسه، فإن المفهوم يعتبر حيث لم يظهر للتخصيص بالذكر غرض، سوى اختصاص الحكم).

(أ) - لا اعتبار لشىء من الأوصاف فى القصاص.

هذا وقد رتب الله القصاص فى النصوص المحكمة على « قتل النفس » باعتبارها نفسا حرمها الله، قد قتلت ظلما، ولم تشر آية، ولا حديث، إلى إعتماد شىء فى القصاص من الأوصاف الزائدة على أنها « نفس محرمة ».

وإنا لو ذهبنا إلى تحكيم الأوصاف فى القصاص، لاضطربت قاعدته، وفاتت حكمته، ولما صدق « أن كل من قتل مظلوما » يكون لوليه سلطان فى القتل. وذلك، أنه ليس للأوصاف فى اعتبارها، أو عدم اعتبارها، ضابط، يمكن أن يتفق عليه الناظرون، فلابد أن يختلفوا فيها، وهى كثيرة متفاوتة، فهناك التساوى وعدمه فى الأعضاء وأجزائها، وفى منافعها، وفى العقول والحواس، وفى قوة الحياة وضعفها، وفى الصحة والمرض المميت، وفى الصنائع

والمهارة الحيوية ، وفى البطالة والنشاط ، وفى ارتفاع المكانة وانحطاطها .

ولا يقل التفاوت فيما بين هذه الأوصاف، عن التفاوت الحاصل بالحرية والرق ، أو بالذكورة والأنوثة ، فللذكورة مكانتها فى الحياة ، وللأنوثة مكانتها فى الحياة . وما الرق إلا ضرورة أقرتها الشريعة الأسلامية مجاراة لنظام كان سائدا بين الناس ، وكم من رقيق ، من عليه مالكه بالحرية ، وكان له فى نفع الناس عامة ، وللمسلمين خاصة، مالا يعرف لكثير من الأحرار الأصليين .

فالحق أن قوله تعالى: « كتب عليكم القصاص فى القتلى » ، كلام مستقل بنفسه ، واضح فى دلالته ، وليس محتاجا إلى البيان بما بعده . وهذا هو الذى لانكاد نفهم من الآية سواه .

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن معنى الآية هو : طلب مراعاة التساوى بين القاتل والمقتول، وجعلوا قوله تعالى : « الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى» ، بيانا لأساس التساوى ، الذى طلبت مراعاته .

ثم اختلفوا فيما يتحقق به التساوى وما لا يتحقق ، ونشأ عن ذلك اختلافهم فى قتل الحر بالعبد ، والذكر بالأنثى ، والوالد بالولد ، والجماعة بالواحد ، والمسلم بالذمى .

اختلفوا فى هذه الجزئيات ، والحق فيما نرى ، أن اختلافهم فيها ، منشؤه اعتبارات فقهية ، أو أحاديث ، اختلفوا فى صحتها ، وأنه لايمت إلى أسلوب الآية بأدنى سبب .

(ب) ـ الرأى المختار فى بعض الجزئيات المختلف فيها:

ولا يعنينا من هذه الجزئيات سوى ثلاث مسائل هى :

جناية الوالد على ولده ، وجناية الجماعة على الواحد ، وجناية المسلم على الذمى .

١ - جناية الوالد على ولده :

أما الأولى - وهى جناية الوالد على ولده : فنحن نرجح فيها مذهب القائلين بالقصاص ، وذلك عملا بعموم الآيات ، ويكون ولى الدم فى تلك الحالة هو ولى الأمر .

ومن أحكام الشريعة ، أن الولى الخاص ، إذا كان سيء التصرف فاسد التدبير ، نزعت منه ولايته على غيره . وليس أبلغ فى سوء التصرف وسوء التدبير ، من أن يفسد طبع الأب ، فيعدو على فلذة كبده ، وبهذا إذا لم يكن للولد من يطالب بدمه بعد أبيه ، اعتبر كأنه لا ولى له ، والسلطان ولى من لا ولى له .

وإنى أسوق هنا ، ملخص ما كتبه ابن العربى فى هذه المسألة ، قال : (هل يقتل الأب بولده لعموم آيات القصاص ؟ قال مالك : يقتل به إذا تبين قصده إلى قتله ، بأن أضجعه وذبحه . فإن رماه بالسلاح ، لا يقتل به ، لاحتمال الحنق أو التأديب ، وذلك لوجود معنى الشفقة الطبيعية . وخالفه سائر الفقهاء ، وقالوا لا يقتل به . سمعت شيخنا فخر الأسلام أبا بكر الشاشى يقول : فى النظر لا يقتل الأب بابنه ، لأنه سبب وجوده ، فكيف يكون هو سبب عدمه . وهذا يبطل بما إذا زنا بابنته ، فإنه يرجم ، وكان سبب وجودها ، ثم أى فقه تحت هذا ؟ ولم لا يكون الولد سببا فى عدم أبيه إذا عصى الله تعالى فيه .

ثم قال : وقد تعلقوا بحديث باطل ، وهو : « لا يقاد والد بولده ») .

ومذهب مالك الذى قرره ابن العربى فى المسألة ، هو مذهب وسط بين مذهب الجمهور القائلين بعدم القصاص على الأطلاق ، والمذهب الذى اخترناه ، الموجب للقصاص على الإطلاق .

٢ - جناية الجماعة على الواحد :

أما جناية الجماعة على الواحد ، فيرى الجمهور أنها تقتل بالواحد، وحجتهم فى ذلك - كما قال ابن قدامة وغيره - إجماع الصحابة على ذلك ، فقد روى أن عمر رضى الله عنه ،قتل سبعة من أهل صنعاء ، قتلوا رجلا ، وقال : لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً .

وعن على رضى الله عنه أنه قتل ثلاثة ، قتلوا رجلا ، وعن ابن عباس أنه قتل جماعة بواحد .

ولم يعرف لهم جميعا فى عصرهم مخالف ، فكان إجماعا . ثم قال : ولأن القصاص لو سقط بالاشتراك ، لأدى إلى التسارع فى القتل ، فيؤدى إلى إسقاط حكمة الردع والزجر .

ولم يكن هذا الحكم تحكيما للمعنى فقط ، وإنما هو من دلالة النص أيضا . ذلك أن القصاص ، ليس هو قتل الواحد بالواحد فقط كما قد يظن ، وإنما القصاص كما قلنا ، هو قتل القاتل ، والقاتل كما يكون واحدا ، يكون جماعة. والسلطان الذى جعله الله لولى المقتول ، قد رتبه على « قتله » ،ولم يعتبر فيه أن القاتل واحد أو أكثر .

هذا وقد عرض الفقهاء فى كتبهم إلى تفصيل فى الاشتراك ، والمسألة عندهم ذات وجوه كثيرة ، وآراء متعددة ، ومن أرادها كاملة فعليه بكتب الفقه ، فإنها لها مستوعبة .

٣ — جناية المسلم على الذمى :

أما جناية المسلم على الذمى ، فيرى فيها جمهور العلماء ، عدم القصاص على المسلم . وحسبنا هنا أن نسوق فيها مناظرة ، جرت بين عالمين عظيمين ، حنفى وشافعى،أوردها ابن العربى فى تفسيره . قال :

(ورد علينا بالمسجد الأقصى سنة سبع وثمانين وأربعمائة ، فقيه من علماء الحنفية ، يعرف بالزوزنى ، زائرا للخليل صلوات الله عليه ، فحضرنا فى حرم الصخرة المقدسة ، وحضر علماء البلد ، فسئل على العادة ، عن قتـــل المسلم بالـكافر ، فقال : يقتل به قصاصا . فطولب بالدليل ، فقـال : الدليل عليه ، قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى » ، وهذا عام فى كل قتيل . فانتدب معه للـكلام فقيه الشافعية بها وإمامهم، عطاء المقدسى وقال : ما استدل به الشيخ الأمام لا حجة له فيه من ثلاثة أوجه :

أحدها – أن الله سبحانه قال : « كتب عليـكم القصـاص » فشرط المساواة فى المجازاة ، ولا مساواة بين المسلم والـكافر ، فإن الـكفر حط منزلته ووضع مرتبته .

الثانى – أن الله سبحانه ربط آخر الآية بأولها ، وجعل بيانها عند تمامها، فقال : « كتب عليكم القصاص فى القتلى ، الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى » ، فإذا نقص العبد عن الحر بالرق ، وهو من آثار الـكفر ، فأحرى وأولى أن ينقص عنه الـكافر .

الثالث – أن الله سبحانه وتعالى قال : « فمن عفى له من أخيه شىء » ، ولا مؤاخاة بين المسلم والكافر ، فدل على عدم دخوله فى هذا القول .

فقال الزوزنى : بل ذلك دليل صحيح ، وما اعترضت به لا يلزمنى منه شىء . أما قولك : إن الله تعالى شرط المساواة فى المجازاة ، فكذلك أقول .

وأما دعواك أن المساواة بين الكافر والمسلم فى القصاص ، غير معروفة . فغير صحيح ، فإنهما متساويان فى الحرمة التى تـكفى فى القصـاص ، وهى حرمة الدم الثابتة على التأبيد ، فإن الذمى محقون الدم على التأبيد ، والمسلم محقون الدم على التأبيد ، وكلاهما قد صار من أهل دار الأسلام . والذى يحقق ذلك أن المسلم

تقطع يده بسرقة مال الذمى ، وهذا يدل على أن مال الذمى قد ساوى مال المسلم ، فدل على مساواة دمه لدمه ، إذ المال إنما يحرم بحرمة مالكه .

وأما قولك : إن الله ربط آخر الآية بأولها ، فغير مسلم ، فإن أول الآية عام ، وآخرها خاص ، وخصوص آخرها لا يمنع عموم أولها ، بل يجرى كل على حكمه من عموم أو خصوص .

وأما قولك: إن الحر لا يقتل بالعبد ، فلا أسلمه ، بل يقتل به عندى قصاصا فتعلقت بدعوى لا تصح لك .

وأما قولك « فمن عفى له من أخيه شيء » يعنى المسلم ، فكذلك أقول ، ولكن هذا خصوص فى العفو ، فلا يمنع من عموم ورود القصاص ، فإنهما قضيتان متباينتان ، فعموم أحداهما لا يمنع من خصوص الأخرى ، ولا خصوص هذه يناقض عموم تلك) .

ولعلك بتدقيق النظر فى هذه المناظرة ، وبما ستعرف من أن الأخوة فى الآية ، ليس بلازم أن تحمل على أخوة الإيمان ، بل يجوز حملها على ما يعم أخوة النسب ، والناس كلهم لآدم وآدم من تراب ، وبما عرفت من أن خطاب المؤمنين ، بأن القصاص كتب عليهم فى القتلى ، لا يرتبط بإيمان المقتول ولا كفره ، وإنما يتجه إلى تعيين صاحب الاختصاص فى الحكم بالقصاص وتنفيذه فقط ، لعلك بكل هذا توافقنا على أن الحق أن المسلم يقتل بالذمى إذا قتله ظلما بغير حق .

٣ ـ قوله تعالى : « فمن عفى له من أخيه شيء ، فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان » .

قلنا آنفاً ، أن الآية « المكية » ، لم تبين صاحب الاختصاص فى الحكم بالقصاص وتنفيذه ، وأنها لم تفتح باب العفو عن القصاص ، وأن الآية

والمدنية» جاءت بعدها، تكمل تشريع القصاص، فذكرت التشريع فى هاتين الناحيتين.

وقد علمت وجه دلالة الجزء الأول من هذه الآية على أن المختص بالحكم والتنفيذ فى القصاص، هو ولى الأمر، وجاء هذا الجزء الثانى، يضع تشريع العفو، ويهيب به، ويوجه النفوس إليه، ويثير فى سبيله عاطفة الأخوة، إنسانية أو دينية، فالناس كلهم لآدم، والمؤمنون أخوة.

وكلمة «عفو» فى باب الجناية، معروفة، متداولة، مشهورة فى الكتاب والسنة، واستعمال الناس، ومعناها إسقاط الحق فى الجناية، والتجاوز عنها.

وبهذا يكون معنى الآية: إن القاتل إذا حصل له تجاوز عن جنايته من أخيه، ولى الدم، فعليهما أن يتعاملا بما يشرح الصدور، ويذهب بالأحقاد. على أخيه العافى، أن يتبع عفوه بالمعروف، فلا يثقل عليه فى البدل، ولا يحرجه فى الطلب، وعلى القاتل الذى عفى له عن جنايته، أن يقدر ذلك العفو، الذى كان أثراً لعاطفة شريفة، هى عاطفة التسامح والتراحم والعطف، فلا يبخسه حقه، ولا يمطله فى الأداء.

والمراد بقوله فى الآية «شىء» أى من العفو. والقصد من هذا: الإشارة إلى أن سقوط القصاص لا يتوقف على أن يكون العفو صادراً عن جميع الدم، ولا من جميع الأولياء، بل يكفى حصول شىء من العفو؛ فلو عفى عن بعض الدم، أو عفا بعض المستحقين للدم، سقط القصاص، لأن الدم حق لا يتجزأ، لا فى ذاته، ولا فى استحقاقه؛ والشريعة عظيمة التشوف إلى العفو، وحفظ الدماء، وهذا هو مذهب جمهور العلماء.

ونقل ابن قدامة عن بعض أهل المدينة، أن القصاص لا يسقط بعفو بعض الشركاء، وقال إنه رواية عن مالك، ولكن الحق، هو الذى أشارت

إليه الآية ، وذهب إليه الجمهور .

وظاهر أن نص الآية صريح فى أن حق العفو عن الجناية ، لا يملكه إلا ولى الدم ، صاحب الحق فى القصاص . وقد بينا حكمة جعل «العفو» بيد ولى الدم دون أن يكون للحاكم فيه حق .(١)

أما قوله تعالى بعد ذلك: «**ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم**» ، فهو امتنان من الله سبحانه على عباده ، بما فى هذا التشريع ، الذى تضمن فتح باب العفو فى جناية القتل ، والاكتفاء بالبدل ، حفظا للنفوس ، واقتلاعا لمعانى البغض من القلوب . ثم قفى على ذلك بتحذير من يخفر ذمة العفو ، ويرجع بعاطفة الغضب ، إلى قصد الانتقام ، فيقتل «أخاه» الذى عفا عنه ، «فمن اعتدى بعد ذلك ، فله عذاب أليم» ، عذاب الدنيا بالقصاص ، وعذاب الآخرة بغضب الله .

٤ — قوله تعالى : «ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون»

من سنة القرآن فى تشريعه «المدنى والجنائى» ، أن يلهب النفوس إلى الامتثال ببيان ما فى التشريع من حكم وفوائد تعود عليها بخيرى الدنيا والآخرة ، وكان ذلك بمنزلة إقامة البراهين العقلية على قضايا النظر ، فتتقبلها العقول ، ويزول عنها الشك فى أحكامها . وعلى هذه السنه جاءت هذه الآية تشير إلى ما فى القصاص تشريعا وتنفيذا ، من حياة عظيمة تحفظ فيها الأرواح ، وتطمئن النفوس ، ويستقر النظام .

ولاريب أن من علم أنه إذا قتل قتل ، وأن القصاص له بالمرصاد كف

---

(١) انظر صفحة ١٢٢ من هذا الكتاب.

نفسه عن قتل صاحبه ، فتحفظ لهما حياتهما ، ويسلما ، هذا من القتل ، وهذا من القصاص .

وكذلك فى تنفيذ القصاص على الوجه الذى شرع الله ، وهو قتل القاتل وحده دون إسراف بقتل غيره ، وقوف بالقتل فى دائرة ضيقة ، وحفظ للقبائل من الفناء ، الذى يجر إليه إسراف الجاهلية فى الأخذ بالثأر والانتقام .

ثم أشار الله بقوله بعد ذلك : « يا أولى الألباب » إلى أن القصاص بجانبيه ، من شأن أولى العقول الذين يقدرون وسائل الحياة الصحيحة ، وأن إهمال الأمة فى تشريع القصاص ، أو إسرافها فى الأخذ بالثأر ، صنيع لا يتفق وقضايا العقل الصحيحة .

ثم أشار بعد ذلك إلى أن هذا التشريع من شأنه أن يعد النفوس للصلاح بدل الفساد ، وللتقوى بدل العصيان ، فقال عز وجل : « لعلكم تتقون » . قال الزمخشرى : (لعلكم تعملون عمل أهل التقوى فى المحافظة على القصاص ، والحكم به ، وهو خطاب له فضل اختصاص بالأئمة) .

ولعلك تذكر بكلمة الزمخشرى هذه ، ما قررناه فى صدر الآية من أن الحاكم) هو صاحب الاختصاص فى (القصاص) حكما وتنفيذا .

وقد تم بهذا ما أردنا أن نكتبه فى نصوص القصاص فى النفس .

الباب الثامن

نصوص القصاص فيما دون النفس

علمت أن الجناية ، قد تكون اعتداء بالقتل ، وعقوبتها هى المسماة بالقصاص فى النفس ، وقد تقدم الكلام على نصوصه فى البحوث السابقة .

وقد تكون اعتداء ، بقطع عضو ، أو جرحه ، وعقوبتها هى المسماة فى لسان الفقهاء باسم (القصاص فيما دون النفس) ، وقد عقدنا هذا الباب للكلام على نصوصه .

وسنقصر الكلام فيه على ناحيتين :

(الناحية الأولى) - عرض القواعد التى قررها الحنفية فى هذه العقوبة ، وذلك نظراً إلى أن كل جناية ، يرون فيها القصاص ، يوافقهم عليها غيرهم من أرباب المذاهب الأخرى ، وليس كل جناية ، يرى غيرهم فيها القصاص ، يوافقونهم عليها ، وبهذا يكون محل القصاص فيما دون النفس عند الحنفية ، متفقا عليه عند الجميع .

(الناحية الثانية) - عرض المصادر التشريعية ، لحكم القصاص فيما دون النفس ، وذلك ليتبين لنا ما إذا كان هذا القصاص من (فقه القرآن والسنة) ؛

فيكون من موضوع دراستنا ، أو ليس من (فقه القرآن والسنة)، وإنما هو في فقه الأجماع والرأى ، فلا يكون من موضوع دراستنا .

الناحيـــــة الأولى

عرض القواعد التي قررها الحنفية في عقوبة القصاص فيما دون النفس

أما الناحية الأولى ، فإن الحنفية يرون كما يرى غيرهم ، أن تكون الجناية متعمدة ، وأن يكون الاستيفاء ممكنا من غير حيف ، وأن تتساوى الأعضاء التي يكون القصاص بينها ، من جهة السلامة والشلل ، والكمال والنقصان ، والأصالة والزيادة.

ويرون أن يكون العضو المأخوذ ، مثل العضو المجنى عليه ، وألا تكون الجناية بين رجل وامرأة ، ولا بين حر وعبد ، ولا بين عبد وعبد ، ولا بين واحد ومتعدد .

ويرون ألا تكون الجراحة ، في غير الوجه والرأس ، وأنه لا قصاص في جراحات الرأس والوجه ، إلا في واحدة وهي (الموضحه)(١) ، ولا قصاص فيما قبلها ، ولا فيما بعدها .

ويرون مع هذا ، أن القصاص في الموضحة ، إنما يكون حيث لم تستتبع جراحة أخرى . كما يرون على العموم ، أن الجناية إذا وقعت على محل ،

---

(١) (الموضحة) هي إحدى جراحات الرأس والوجه ، وهي عشرة : (الحارصة) وهي التي تخدش الجلد . و (الدامعة) وهي التي تظهر الدم كالدمع دون إسالة . و (الدامية) وهي ما تسيل الدم . و (الباضعة) وهي ما يبضع الجلد أي تقطعه . و (المتلاحمة) وهي التي تأخذ في اللحم . و (السمحاق) وهي التي تصل الى الجلدة الرقيقة التي بين اللحم وعظم الرأس . و (الموضحة) وهي التي توضح العظم . و (الهاشمة) وهي التي تكسر العظم . و (المنقلة) . وهي التي تنقل العظم بعد الكسر . و (الآمة) وهي التي تصل الى أم الدماغ ، وهي الجلدة التي هو فيها . و (الدامغة) وهي التي تخرج الدماغ .

فأحدثت عاهة فى غيره ، فإنه لا يجب فيها القصاص .

وأنه لاقصاص فى العين إذا قلعت ، كما لاقصاص فى السن إذا ما قلع، ورأى بعضهم أنه لاقصاص فيها إذا كسرت ، وذلك جريا على قاعدة عدم القصاص فى العظم .

وعلى هذه القواعد : لاقصاص بين عضو صحيح وعضو أشل ، ولا بين يد كاملة الأصابع وأخرى ناقصتها ، ولا بين أصبع أصلية وأصبع زائدة ، ولا بين الرجل والمرأة ، ولا الحر والعبد ، ولا العبد والعبد ، ولا بين الناب والسن ، ولا بين الأعلى من الأسنان بالأسفل منها ، ولا بين رجلين ورجل واحد ، ولا فى موضحة أذهبت عينا ، ولا فى أصبع شل جاره ، أو شل ما بقى منه ، ولا فى عضو ينقبض وينبسط .

وعلى العموم فلم يتفقوا بعد الاستقراء والتتبع - إلا فى موضعين : فى الموضحة بشرطها السابق ؛ ومع ذلك يؤخرون القصاص فيها حولا ؛ فإذا التحمت فلا قصاص ، وإن لم تلتحم ، وحدث تسمم حصل به الموت ، كان الحكم القصاص فى النفس .

والموضع الثانى - جناية على مفصل ، أو مايشبهه ، بالشرط السابق أيضا ، ولا ريب أن هذه حالة ، لاتتحقق بشرطها المذكور ، إلا على ضرب فرضى فى صور الأجرام ، وذلك بأن يقبض جماعة على شخص ، فيكبلوه بحيث لايستطيع حركة ما ، ثم يأخذ أحدهم سكينا ، وبهدو يشبه هدو الطبيب الجراح ، يرتكب الجناية وبقطع المفصل ، متحرزاً أشد التحرز ، من أن يخالف الشروط التى لا بد منها فى القصاص .

هاتان هما الحالتان اللتان يجب فيهما القصاص فقط باتفاق الحنفية ،

وماعداهما - فإنهم إما مختلفون مع بعضهم، أومع غيرهم، على ثبوت القصاص فيه ،أو أن الكل مجمع على عدمه .

الناحيـــــة الثانية

عرض المصادر التشريعية للقصاص فيما دون النفس

أما الناحية الثانية ، وهى عرض المصادر التشريعية للقصاص فيما دون النفس ، فهى كما استدل الفقهاء : « الكتاب ، والسنة ، والإجماع » .

أما الكتاب - فقد استدلوا منه بآية خاصة ، وآيات أخرى عامة . فالآية الخاصة ، هى قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص »[١] . قالوا : هذه الآية ، وإن كانت محكاية لما كتبه الله فى التوراة ، على بنى إسرائيل ، إلا أن الله ، قد حكاها فى القرآن ، من غير إنكار لها ، فكانت شرعا لازما علينا .

وأما الآيات العامة ، فهى قوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »[٢]. وقوله تعالى : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين »[٣]. وقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها »[٤].

قالوا : وهذه عمومات واضحة فى الدلالة على اتخاذ قاعدة المثل أساسا فى العقاب .

وأما السنة - فحديث أنس بن مالك ، وهو: أن الربيع عمته كسرت ثنية

---

(١) الآية رقم ٤٥ من سورة المائدة .
(٢ الآية رقم ١٩٤ من سورة البقرة.
(٣) الآية رقم١٢٦ من سورة النحل .
(٤) الآية رقم ٤٠ من سورة الشورى.

جارية ، فطلبوا إلى أهلها العفو فأبوا ، فعرضوا عليهم الأرش[1] فأبوا ، فأتوا رسول الله ﷺ فأبوا إلا القصاص ، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص. فقال أنس بن النضر : يارسول الله . أتكسر ثنية الربيع ؟ لا، والذى بعثك بالحق لاتكسر ثنيتها . فقال رسول الله ﷺ : يا أنس : « كتاب الله القصاص » . فرضى القوم فعفوا ، فقال رسول الله ﷺ : « إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره » . رواه البخارى ، والخمسة ، إلا الترمذى .

قالوا : فى هذا الحديث ، أمر رسول الله ﷺ بالقصاص ، والأمر صريح فى الوجوب ، وفيه أيضا التصريح بأن « كتاب الله القصاص » ،وهو يشير إلى آية المائدة ، إذ ليس فى كتاب الله تشريع خاص للقصاص فيما دون النفس ، سوى هذه الاية .

مناقشة هذا الاستدلال :

هذا وقد نوقش الاستدلال بهذه النصوص ، على مشروعية القصاص فيما دون النفس . وحاصل مناقشة الاستدلال بالآية الخاصة،وهى آية : «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس .... » ،أنها قد وردت فى كتاب الله حديثا عن التوراة ، وهو يقص علينا شرائع الأمم الثلاث .

بدأ ، فذكر التوراة وإنزالها بقوله : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور، يحكم بها النبيون الذين أسلموا » ، إلى أن قال : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ... » ،ثم ثنى بالأنجيل وإنزاله بقوله : « وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم،مصدقا لما بين يديه من التوراة،وآتيناه الأنجيل ... » ،ثم ذكر القرآن وإنزاله بقوله : « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من

---

(١) البدل المالى للجناية .

الكتاب .. » ، ثم ذيل ذلك كله بقوله للجميع : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ».[١]

من هذا العرض ، يتبين أن ما جاء عن القصاص فيما دون النفس ، إنما هو تشريع لأهل التوراة ، وقد اتفق العلماء على أنه لم يلحقه فى القرآن تقرير ولا نسخ ، وبذلك كانت من جزئيات المسألة الأصولية التى اختلفت فيها العلماء ، وهى: (شرع من قبلنا شرع لنا) وقد ذهب فيها الأمام الرازى والآمدى وجمهور الشافعية، والأشاعرة، والمعتزلة ،إلى أنه ليس شرعا لنا .

ومن كلام الرازى فى تفسيره ، وهو بصدد تفسير قوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » ، مانصه :

(احتج أكثر العلماء بهذه الآية على أن شرع من قبلنا لا يلزمنا ،لأن قوله: « ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا »،يدل على أنه يجب أن يكون كل رسول مستقلا بشريعة خاصة ، وذلك ينفى كون أمة أحد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر .

وقال فى خصوص آية القصاص : (واعلم أن هذه الآية دالة على أنه كان شرعا فى التوراة ، فمن قال : شرع من قبلنا يلزمنا،إلا ما نسخ بالتفصيل ، قال هذه الاية حجة فى شرعنا ، ومن أنكر ذلك ، قال : إنها ليست حجة علينا) .

هذا ، وكثيرا ما نرى الحنفية يستدلون على قتل المسلم بالكافر ، والحر بالعبد ، بقوله تعالى فى هذه الآية : « أن النفس بالنفس »، فيرد عليهم أرباب المذاهب الأخرى ، كالشافعية وابن حزم ، والشوكانى ، وغيرهم ، بأن الآية مما كتبه الله فى التوراة ، ولا تلزمنا شرائع من قبلنا .

---

(١) الآيات من رقم ٤٤ إلى ٤٨ من سورة المائدة .

ومن هنا ، نرى :

أولا : أن أكثر الأشاعرة والمعتزلة ، يرون أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا ، مالم يطلب منا .

وثانيا : أن هؤلاء ـ بحكم ذلك ـ متفقون على عدم صحة الاستدلال بالآية على مشروعية القصاص عندنا فيما دون النفس .

وثالثا : يرفض كثير من الفقهاء فى الخلافيات الاستدلال بهذه الآية ، كما لايقبلون من غيرهم أن يستدل بها .

وإذن ، فللباحث أن يساير هؤلاء جميعا ، ولا يقبل هو أيضا أن تكون آية المائدة ، مصدر تشريع للقصاص فيما دون النفس .

أما الآيات العامة التى استدلوا بها ، فللباحث أن يناقش الاستدلال بها أيضا ، على مشروعية هذا القصاص . وذلك أنها نزلت فى رسم مايكون بين المؤمنين والكافرين حالة الاعتداء ، لافيما بين أفراد المؤمنين ، بعضهم مع بعض ، وارجع فى هذا إلى سياق هذه الآيات ، ليتضح أنها فى التشريع الخارجى الذى يكون بين الأمة وغيرها من الأمم ، لافى التشريع الداخلى ، الذى يكون بين أفراد الأمة الواحدة .

وكم من أحكام تشرع فى الناحية الأولى ، ولا تشرع فى الناحية الثانية .

وليست هذه المناقشة مبنية على تخصيص العام بسببه ، كما قد يظن ، وإنما هى إعمال للعام ، فى حدود مايدل عليه لفظه فى وضعه وسياقه ، وهذا شىء آخر ، غير تحكيم خصوص السبب فى عموم اللفظ ، فالمناقش يرى أن الآية عامة ، تتناول كل اعتداء بين المسلمين والكافرين ، فى الماضى والحاضر والمستقبل ، لم يحكم فيها سبب خاص ، كاعتداء خصوص الكفار الذين كانوا وقت النزول .

على أن كثيرا من العلماء يرى أن هذه العمومات ، قد نسختها الآيات الموجبة للقتال ، فلا تصلح للاستدلال على شيء لم تنزل فيه .

وبهذه المناقشة يتبين أن هذه العمومات لا تصلح أيضا أن تكون أصلا لتشريع القصاص فيما دون النفس ، بين المؤمنين بعضهم مع بعض .

أما الاستدلال بحديث أنس بن مالك . فقد نوقش من جهة أنه جاء فى بعض رواياته : أن الجناية كانت جراحة ، وفى بعضها : أنها كانت كسر ثنية .

ومن جهة أنه جاء فى بعضها أن الحالف : أنس بن النضر أخو الربيع ، وفى بعضها أنه أمها .

ومن جهة أن بعض المحدثين يرى أنها حادثة واحدة ، وأن بعضهم يرى أنها حادثتان .

ومن جهة أن بعض الرواة أسند إلى الرسول أنه أمر بالقصاص ، وأن بعضهم أسند إليه أنه قال : « كتاب الله القصاص » .

وللباحث أن يقول : إن لم يكن هذا اضطرابا يضعف قيمة الاستدلال بالحديث - فإن كلمة « أمر » لا تخرج عن أنها حكاية حال ، بلفظ لا يدرى عمومه فيما يماثل من الحوادث . وخلاف الأصوليين فى عموم هذا معروف مشهور ، وبذلك لا يتم الاستدلال بالحديث على فرض أن الذى صدر من الرسول كلمة (أمر) .

أما بالنظر إلى أن الذى صدر من الرسول ، هو كلمة « كتاب الله القصاص » ، فقد اختلف العلماء فى المراد من كتاب الله فيها ، فرأى بعضهم أن المراد بها قوله تعالى : « أن النفس بالنفس » ، وقد علمت ما فيه ، ورأى بعضهم ، أن المراد به العمومات السابقة ، وقد علمت أيضا ما فيها ، ورأى بعضهم أن المراد به حكم الله ، وعليه فحكم الله كما يكون بالنص يكون بالاجتهاد .

وللباحث أن يقول بعد هذا كله: إن الحديث على فرض صحته حديث آحاد، وقد أنكر كثير من الأصوليين صحة الاستدلال به على مشروعية العقوبات كالحدود والقصاص.

وبعد - فللناظر فى هذه المناقشة ألا يعتبر القصاص فيما دون النفس من (فقه القرآن والسنة)، وليس معنى هذا، أنه ليس من الفقه أصلا، فإن للفقه مصدرا قويا آخر، معتدا به، وهو الإجماع.

فقد اتفقت الأمة من لدن النبي ﷺ على مشروعية القصاص فى الجروح، ثم تلاحقت أجيال الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين على مشروعيته، من غير أن يعلم مخالف فيه، أو منكر له.

وقد وضع الفقه الأسلامى بمذاهبه المتعددة، وألفت فيه الكتب، وانتشرت فى جميع أنحاء المعمورة، ونوقشت فيها جميع المسائل الخلافية، وكلها مع ذلك مجمعة على أحكام القصاص فيما دون النفس، وعلى أنه مشروع فى الأسلام، شرعا عاما، وليس من التعزير الذى يوكل الأمر فيه إلى الأمام، إن شاء نفذه، وإن شاء تركه، تبعا لما يرى من المصلحة؛ فهو فقه إسلامى، ولكن ليس من فقه القرآن والسنة، وكفى بالأجماع دليلا على المشروعية.

هذا آخر ما وفقنا الله إلى كتابته من الجزء الأول فى فقه القرآن والسنة، ونرجو أن ينفع به كما نفع بأصوله، وأن يهيء لنا من أمرنا رشدا.

وبعد — فيسرنى أن أشكر هنا للأستاذ حسين عبد اللطيف الطالب بدبلوم الشريعة، عظيم مجهوده فى دقة إشرافه على طبع هذا الكتاب وتصحيحه التصحيح اللائق بموضوعه، وأسأل الله أن يوفقه لما يحبه ويرضاه.

والحمد لله أولا وآخرا؟

محمود شلتوت

جمادى الآخرة ١٣٦٥ هـ
مايو ١٩٤٦ م

إصـــــلاح خطأ

وقعت بعض أخطاء مطبعية بتصحيف فى بعض الحروف ، أو سقط لبعض الكلمات ، فأثبتناها هنا ليستدركها القارىء فى مواضعها ، وهى :

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨	٣	الذى يوضع	الذى لم يوضع
٨	٨	الدعوى	الدعوة
٨	٨	مما علم بالدين	مما علم من الدين
٣٩	٣	أو المنقول	أو النكول
٤٣	٨	كما أن الآيات ..	كما أن أحكام العبادات والمعاملات التى تستنبط من الآيات ، هى المرادة ..
٤٣	١٧	حصل من	حصل فى
٤٨	١٠	٤ ـ الاختلاف الناشىء من ..	٤ ـ الاختلاف الناشىء من تحكيم القواعد الفقهية
١٣٤	٢	نسفه	نفسه
١٤٥	١	أن بيان	بيان أن
١٤٦	١٥	قبل المال	المال
١٤٦	١٥	القتل	القتل قبل
١٤٨	٣	الفقاء	الفقهاء
١٤٩	٤	إلا بحين	إلا به
١٥٣	٢٢	على القيد	على المقيد
١٥٧	٣	التفريق (وقد تكررت فى عدة مواضع)	التغريق
١٥٨	٦	فى الحيوان ، والقصد منها	توضع الجملة الآتية بعد (فى الحيوان) : وكيف تجمل ذكاة الحيوان ، والقصد منها
١٥٨	١١	شرخ (وقد تكررت فى عدة مواضع)	شدخ
١٨٠	١٩	الباخصة	الباضعة
١٩٤	١٧	كلمة (أمر)	هو الأمر بالقصاص

فهرس تفصيلى

فقرة		صفحة





